
المرجع
في تاريخ علم الكلام



ترجمـــات (٣٤)



المرجع في تاريخ علم الكلام

تحرير: زابينه شميتكه
أستاذة تاريخ الفكر الإسلامي - جامعة برينستون

ترجمة: الدكتور أسامة شفيع السيد
كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

تقديم: العلامة حسن الشافعي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
ورئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة

(١)



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

المرجع في تاريخ علم الكلام
المحررة: زابينه شميتكه
ترجمة: الدكتور أسامة شفيع السيد

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت - لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
شميتكه / زابينه (محررة)، السيد/ أسامة (مترجم)
المرجع في تاريخ علم الكلام، زابينه شميتكه (محررة)، أسامة شفيع السيد (مترجم)
١٣٤٤ ص، (ترجمات؛ ٣٤)
١. علم الكلام الإسلامي. ٢. الفرق الإسلامية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-668-9





هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية والقانونية لكتاب:
The Oxford Handbook of Islamic Theology
Edited by Sabine Schmidtke
Publisher: Oxford university press, 2016

إهداء

إلى أبويَّ الكريمين

(رضي الله عنهما)

فلقد أعلم أني، وما أسبغ الله عليَّ من نعمةٍ،

صنيعة دعائهما.

وإلى شيخيَّ العالمين، الدَّعميين، المجمعيين:

حسن عبد اللطيف الشافعي ومحمد حماسة عبد اللطيف

تحيةً محبةً ملأت القلب، فجرى بذكرها اللسان

فما كلُّ الزمان زمان غبنٍ ... ولا قدر الرجال سوى الرجالِ

أسامة



المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



تـقـديـم

بقلم العلّامة/ حسن الشافعي

الحمد لله تعالىٰ، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ سائر إخوانه النبيين والمرسلين، وبعدُ

فهل لنا أن نتطلع -بإذن الله تعالىٰ- إلىٰ الموجة الثالثة من «حركة الترجمة المصرية»، لعيون الإبداع العلمي والفكري، في اللغات الأجنبية، شرقية وغربية، مع العقود الأولىٰ من الألفية الثالثة؟

لقد سعدت مصر، مع مطالع القرن التاسع عشر، بانطلاق الموجة الأولىٰ للترجمة، التي مثلت أحد الينابيع الكبرىٰ لحركة الفكر المصري، في نهضته الحديثة، بالإضافة إلىٰ مصادره وينابيعه الأخرىٰ، أصيلةٍ ووافدة. وكان ذلك مع عودة الشباب المصريين الذين دفع بهم محمد علي باشا، وخلفاؤه، إلىٰ بلاد الغرب وخاصة فرنسا، للاحتكاك والتواصل مع الحضارة الغربية الحديثة، وتراثها العلمي والأدبي، فحصَّلوا ما حصَّلوا في العلم والأدب، والنُّظم القانونية والسياسية، وحين عادوا، أوجب المسئولون -من فرط حرصهم وجِدِّيَّتِهم- ألا يعود أيٌّ منهم، إلىٰ أسرته أو إلىٰ موطنه الأصلي، حتىٰ ينجز في القاهرة، مرجعًا علميًّا في مجال تخصصه، يُضم إلىٰ أدبيات الدراسة في الكليات والمعاهد التي بدأت نشاطها - بقيادة علي مبارك، والشيخ رفاعة الطهطاوي، وواصلت إيتاء ثمارها، بعد عهد محمد علي، وخصوصًا في عصر إسماعيل، واستمرت نشيطة

مؤثرة حتىٰ أواخر ذلك القرن، برغم صدمة «الاحتلال البريطاني»، في سنة ١٨٨٢م[١].

وقد حفظت لنا المطبعة عددًا لا يستهان به من تلك الأعمال الرائدة التي خلَّفها رجال تلك المرحلة الأولىٰ من مراحل الاتصال بالفكر الغربي خاصة، واسْتُخْدِمَ بعضها مراجع علمية للتدريس والبحث في كليتي الطب، والهندسة، وغيرهما من المعاهد العليا، وأنشطة البحث الثقافي والعلمي، التي أخصبت وأثمرت في تلك المرحلة الزاهرة، كدراسات التاريخ، والآثار، والقانون، والإدارة، وغيرها[٢].

ولا يفوتني في هذا الصدد أن أسجل أن كثيرًا منها قد كتب بلغة عربية قوية متماسكة، وليست سليمة واضحة فحسب، ويرجع ذلك إلىٰ جدية نظام التعليم الناشئ حينذاك، إلىٰ جانب حلقات الأزهر الشريف التي صانت «العربية» في فترة الهيمنة التركية علىٰ مصر[٣].

وقد أسهمت في ذلك، بصفة خاصة، مدرسة الألسن، والصحافة الوليدة كالهلال، والوقائع المصرية، والأجيال الثلاثة من العلماء والمثقفين التي تتابعت خلال القرن التاسع عشر، وأَسْلَمَت لأبناء القرن العشرين تراثًا علميًّا وأدبيًّا غير قليل، مصوغًا بلغة عربية حسنة رائقة، وإن كانت قد أورثتهم أيضًا -للأسف الشديد- نِيرَ «الاحتلال البريطاني»، (ولكن توفيق بن إسماعيل هو الذي تولىٰ كِبْرَ هذا الإثم) الذي حارب اللغة العربية، وجنىٰ علىٰ حركة الترجمة، وعلىٰ التعليم والثقافة بوجه عام[٤].

وفي القرن العشرين بدأت مصر تتململ لتزيح عن نفسها هذا الاحتلال البغيض الجائر، وكانت هناك بوادر في العَقدين الأولين منه، للتواصل مع الفكر الغربي، كثير منهم من تلاميذ محمد عبده، كالعقاد ومصطفىٰ عبد الرازق

(١) انظر حجازي، محمود فهمي: أصول الفكر العربي، ص ٣٤ وما بعدها.

(٢) انظر فتحي رضوان: دور العمائم في تاريخ مصر. كتاب الزهراء، ٢٧-٤٥.

(٣) انظر أنور عبد الملك: نهضة مصر. ص٤٣ وما بعدها.

(٤) انظر حسن الشافعي: في فكرنا الحديث والمعاصر، ط أولىٰ ٦١-٨٤.

وغيرهما، ومن بعض خريجي دار العلوم ومدرسة الألسن، كحفني ناصف ونظرائه، وبعض كتاب المقطم والأهرام والهلال، كسلامة موسىٰ، ومحمد عبد الله عنان، وبعض المبعوثين الجدد الذين عادوا حديثًا من الغرب كطه حسين وأحمد ضيف وأمثالهم[١].

ثم جاء الحدث الرئيسي الذي أسس لكل جوانب النهضة في القرن العشرين، ومنها انطلاق «الموجة الثانية» من حركة الترجمة المصرية التي استمرت في العشرينيات، وبلغت ذروتها في الثلاثينيات والأربعينيات، وهي ثورة ١٩١٩ الشعبية بقيادة سعد زغلول. وقد بنىٰ رجال هذه الموجة علىٰ الأصول التي أرستها الموجة الأولىٰ من حيث الحقول المعرفية، والأدوات اللغوية، وكانت أوسع مجالًا، وأكثر تفاعلًا مع معطيات الحياة الأدبية والعلمية، بطبيعة الحال في مصر.

بل كانت هذه الفترة أخصب فترات نهضتنا الحديثة من الناحيتين اللغوية والأدبية. وما زال مثقفونا -حتىٰ اليوم- يحبون الرجوع إلىٰ المنفلوطي، وأعماله ذات الأصل الأجنبي، وأحمد حسن الزيات، وكان -مع نشأته الأزهرية- يتقن الفرنسية، ويترجم عنها، ومحمد حسين هيكل صاحب **«حياة محمد»**، وكان سياسيًا مثقفًا وثيق الصلة بالفكر الغربي، وكذا زكي نجيب محمود، وهو من أوثق أدبائنا صلة باللغة الإنجليزية وأكثرهم نقلًا عنها وانتفاعًا بها، ومثله في ذلك، وقد يفوقه في سعة المجال، عبد الرحمن بدوي الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، ناهيك بالعقاد وعبقرياته وإبداعاته، وكان -علىٰ قلة حظه من التعليم الرسمي- يقرأ وينقد أعمال المستشرقين والأدباء في اللغات الأجنبية، وطه حسين وهو علامة بارزة في التواصل مع الفكر الأجنبي من خلال روابطه الفرنسية، إلىٰ سائر أدباء تلك الفترة المجيدة، كمحمد عبد الهادي أبي ريدة، ودريني خشبة، وأحمد أمين الذي جاهد ليتعلم الإنجليزية، واستثمرها في مؤلفاته وأبحاثه، مع تمكنهم جميعًا من لغتهم القومية وثقافتهم الأصيلة.

---

(١) عمر الدسوقي: في الأدب الحديث، ط٣، ج٢: ٩٦-١٠١.

وإذا كانت مصر، بعد منتصف القرن العشرين، قد شهدت فترة من الوهن الثقافي والأدبي والإبداعي، فإن مردَّ ذلك إلىٰ ضعف نظم التعليم، وعجزها عما كانت تؤديه في الماضي من مستوىٰ جيد في الإلمام باللغة العربية الأم، وحسن استعمالها، علىٰ نحو لم يكن يتعارض -بأي حال- مع إلمام أبناء تلك الفترة الزاهرة من حياتنا الأدبية والتعليمية، باللغات الأجنبية، وأحسب أن هذه حقائق لا يماري فيها أحد ممن يتابعون أطوار حياتنا الثقافية في القرن العشرين.

ومن الظواهر الملموسة أن من برَّزوا فكريًّا ولغويًّا، في النصف الثاني من القرن الماضي، كانوا من ثمار النصف الأول من ذلك القرن، كطه حسين وزكي نجيب محمود، ونجيب محفوظ، ولويس عوض، ومحمد السباعي، وثروت عكاشة، ومحمد رجب البيومي، والشيخ محمد متولي الشعراوي، والشيخ محمد الغزالي، والدكتور محمد البهي، وخالد محمد خالد، والدكتور محمد يوسف موسىٰ، والدكتور محمود حب الله، وأمثالهم.

وقد شكا كل من طه حسين وزكي نجيب محمود وإبراهيم بيومي مدكور وغيرهم من ضعف حركة الترجمة المصرية وفقرها، في النصف الثاني من القرن العشرين، ومن قلة نصيب أدبائنا الشبان المحدثين من الاتصال باللغات الأجنبية، بل شكَوْا من ضعف اتصالهم بتراثهم العربي والإسلامي أيضًا، وهي جوانب تكاد تكون متلازمة، باعتبارها تجليات للأزمة التربوية والتعليمية في عالمنا العربي.

لا أحب أن أظلم تلك الفترة، فقد كانت فيها صحوة مؤقتة، ظن توفيق الحكيم أنها «**عودة الروح**»، وبرز فيها من يسمون «أدباء الستينيات»، من أمثال رجاء النقاش وأحمد مطر وأمل دنقل، ومحمد عمارة، ونجيب الكيلاني، وبهجت بدوي، ويوسف إدريس، مع أسماء عربية أخرىٰ لامعة في فلسطين والشام والجزائر، وفي الأقطار المغاربية التي ظلت علىٰ صلة قوية بالفكر الغربي[1].

من هذه الخميرة، ومن مخزون العبقرية القومية في أمتنا، ومن الأجيال المنفتحة التي غالبت ظروف الإعداد التعليمي المتهافت، فأكدت بجهودها الذاتية علاقتها بالتراث الأصيل، ورسَّخت من صلتها في الوقت نفسه بالفكر الأجنبي

---

(١) انظر: الشافعي: في فكرنا الحديث (مرجع سابق)، ص ٩٨ وما بعدها.

ولغاته الحية الناشطة، ظهر مفكرون مسلمون يكتبون بلغات غربية، ويعمل بعضهم في الغرب، كالدكتور محمد عبد الحليم، رئيس قسم الدراسات القرآنية بجامعة لندن، الذي أنجز مع زميله -المغفور له بإذن الله- السعيد بدوي ترجمة متميزة للقرآن الكريم، والدكتور ثابت عيد الذي أصدر عدة أعمال بارزة، كان آخرها ترجمة «**أرجوزة ابن سينا في الطب**» إلىٰ الألمانية، والدكتور محمد الغزالي الذي ترجم في إسلام آباد «**حجة الله البالغة**» للدِّهلوي إلىٰ الإنجليزية، والبروفيسور عمران أحسن نيازي الذي ترجم أعمالًا كثيرة إلىٰ الإنجليزية أيضًا في علم أصول الفقه، والأستاذ الدكتور شكري عياد الذي ترجم كتاب «**الأدب والإنسان الغربي: من عصر النهضة إلىٰ عصر التنوير**»، وغيره من الكتب، والأستاذة الدكتورة فريال حسن خليفة، أستاذة الفلسفة الإسلامية بكلية التربية جامعة عين شمس، التي قامت بترجمة طائفة من الأعمال عن اللغة الإنجليزية في مجال تخصصها، والإمام الأكبر الدكتور أحمد الطيب، شيخ الأزهر الشريف، الذي ترجم عن الفرنسية كتاب «**الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي**». كل أولئك وأمثالهم أصبحوا يمثلون تيارًا يؤسس -في تقديري المتواضع- لما أسميته «الموجة الثالثة» لحركة الترجمة إلىٰ العربية -وعنها أيضًا- من اللغات الأجنبية، شرقية وغربية، ولعل الصلة باللغات الشرقية في هذه المرحلة الجديدة أقوىٰ منه في المرحلتين السابقتين لتراكم التأثير العلمي والأدبي لأقسام الدراسات الشرقية في الجامعات المصرية -بحمد الله.

ومن ثمار هذا الجيل الذي بدت تباشيره -بحمد الله- في مصر وأخواتها العربيات: العمل القيم الذي نقدم له بهذه الصفحات وهذه الأمنيات، لينقل إلينا عملًا علميًّا عن «**تاريخ علم الكلام**»، أعد - من خلال مشروع علمي، في إطار جامعة «أكسفورد» البريطانية، وقامت علىٰ تحريره -مع المشاركة في إعداده- المستشرقة الألمانية «زابينه شميتكه»، وهو عمل بالغ الأهمية من الناحية الأكاديمية، ويمتاز بنظرة شاملة ومعاصرة إلىٰ تاريخ هذا العلم وواقعه المعاصر. وشارك في هذا العمل سبعة وثلاثون باحثًا، بينهم سبعة من العالم الإسلامي، وصدَّرته الدكتوره «زابينه شميتكه» بمقدمة ضافية تبين ملامحه وغايته، وتشير إلىٰ الظواهر الحديثة في ميدان البحوث الغربية في هذا المجال.

إن هذا العمل يمتاز بما توافر له من إدارة علمية واعية نشطة، وخبرات عديدة، تكاد تغطي مراكز البحث العلمي في مجال الإنسانيات علىٰ مستوىٰ العالم؛ وبخاصة في الغرب، دعك مما رصد له -بطبيعة الحال- من إمكانات مادية سخية أيضًا.

ومن ثم فإن قارئ هذه الترجمة، من علماء العرب ومثقفيهم سيلمس بوضوح، أنها تتناول مجالات قلَّما نعرض لها نحن في بحوثنا العربية: ومن أبرزها العناية بالبوادر والمقدمات التي سبقت المذاهب الناضجة المستقرة، ومن ذلك الخوارج والجهمية، وأوائل المعتزلة، وفيها أيضًا ما اكتشف حديثا من مخطوطات كلامية، كانت شبه مفقودة، أو في الأقل مجهولة، واستطاع البحث الحثيث أن يعثر عليها ويقدمها للمشتغلين نصوصًا محققة، ومصادر للحقيقة، شاهدة علىٰ التاريخ العقلي للمسلمين في مجال من أكثر مجالاته أصالة. وهو علم الكلام، كما يمتاز هذا العمل في تناوله للمذاهب المستقرة نفسها ولكن برؤىٰ جديدة مستحدثة، سواء منها السنية الغالبة علىٰ أكثر أبناء العالم الإسلامي المعاصر، كالأشعرية والماتريدية، أو الشيعية كالإثنا عشرية والإسماعيلية، أو المتوسطة كالإباضية والزيدية. وإني -كأحد المشتغلين بعلم الكلام- لعلىٰ ثقة بترحيب الأوساط العلمية العربية وحفاوتها بهذا العمل - إن شاء الله.

وقد توفر علىٰ ترجمة هذا العمل القيم رجل حافظ لكتاب الله تعالىٰ، متخرج في معهد ما زال يجتهد في مغالبة موجات الضعف والتدهور التي يعاني منها التعليم المصري إلىٰ حد ما، أعني كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، وكان في مقدمة خريجيها، ثم تخصص في دراسة الفقه الإسلامي وأصوله، وكتب أطروحة للماجستير عن «**الفكر الفقهي عند محيي الدين ابن عربي**»، ثم تيسر له بعد ذلك أن يقضي أعوامًا غير قليلة في بعثة إلىٰ فرنسا، أثبت فيها جدية أبناء «الدار» إذا أتيحت لهم الفرصة المناسبة، حسب شهادة أساتذته هناك، وآلىٰ علىٰ نفسه، فور العودة، أن ينهض بمهمة تزكية التواصل مع الفكر الغربي الحديث، وذلك بعد غربته الغربية، التي أنضجت أهليته لهذه المهمة الفكرية، ليس في اللغة الفرنسية فحسب، بل في اللغة الإنجليزية أيضًا.

إنه الدكتور **أسامة محمد شفيع الدين السيد**، المدرس -الآن- بقسم الشريعة الإسلامية بدار العلوم، وهو سليل أسرة علمية، فوالده عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ويعمل أستاذًا متفرغًا في الدراسات النقدية والبلاغية بكلية دار العلوم في جامعة القاهرة.

وقد سبق لقسم الشريعة الإسلامية أن ابتعث أحد رجاله إلىٰ إنجلترا، فاختار بعد عودته عملًا لواحد من أبرز المستشرقين الإنجليز، وهو كولسن عن «**تاريخ التشريع الإسلامي**» في العالم الإسلامي المعاصر، وهو الأستاذ الدكتور محمد سراج، أستاذ الدراسات الإسلامية -الآن- في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وقُدِّرَ لكاتب هذه السطور أن يشاركه فيه علىٰ نحو ما. هذا الرجل الذي أعتقد أنه ينافس الأستاذ الدكتور محمد شفيع الدين السيد، والد مترجمنا الشاب، في الفرح والبشاشة بهذا العمل الجديد، وهذه الترجمة الموفقة التي تُواصِلُ خَطًّا رسمه ضمن جهوده في هذا القسم، وإن تأخرت النتائج إلىٰ أجل مقدور؛ لحكمة يعلمها الحكيم الخبير، ولعل لكاتب هذه السطور الحق في أن يشاركهما هذا الشعور، وينعم بهذا الفرح، ويدعو لباحثنا الشاب أن يواصل العمل -دون ملل ولا كلل- ويخرج ما لديه من نصوص في الفرنسية، والله المسئول أن يبارك عليه وعلىٰ أعماله، وعلىٰ أمثاله من شبابنا الناهض الصبور، وهو ولي التوفيق والقبول، والحمد لله رب العالمين.

أ. د. حسن الشافعي

القاهرة: ٤/٣/١٤٣٩هـ
٢٢/١١/٢٠١٧م



مقدمة المترجم

الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون. والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد، الفاتِح لما أُغلق، والخاتِم لما سبق، ناصرِ الحقِّ بالحق، والهادي إلىٰ صراط الله المستقيم، وعلىٰ آله وصحبه حقَّ قدره ومقداره العظيم، وبعد

فحين عرض عليَّ «**مركز نماء للبحوث والدراسات**» -مشكورًا- ترجمة كتاب (*The Oxford Handbook of Islamic Theology*)، أو «**المرجع في تاريخ علم الكلام**»، أشفقت من ذلك أيما إشفاق؛ لأن الكتاب ضخم ممعن في الضخامة، تبلغ عِدَّةُ صفحاته خمس عشرة صفحة بعد الثمانمائة، ضمت واحدًا وأربعين فصلا، سوىٰ المقدمة المطولة التي دبجتها بإحكامٍ محررتُه المستشرقة الألمانية الكبيرة زابينه شميتكه (Sabine Schmidtke)، وقد توفر علىٰ كتابة هذه الفصول سبعة وثلاثون باحثًا من أقطار شتىٰ، من الشرق والغرب، وتوزعتها خمسة أقسام كبرىٰ، تختلف في منازعها، وإن غلب الطابع التاريخي عليها في مجموعها. من أجل ذلك سألت محدثي أن يمهلني أيامًا أستشير فيها وأستخير، ثم هداني الله إلىٰ القبول، وكان من بركة الاستخارة أنْ طوت مشقةُ الترجمة في أحشائها أُنسًا وبهجةً ومتاعًا، فما كان يَمَسُّني في حُميَّا السير نَصَبٌ أو لُغوبٌ إلا هوَّنهما في نفسي ما أَرقبُه من لذة الوصول.

ومن المعلوم أن علم الكلام لم يزل يدور -منذ نشأته وعبر تاريخه- علىٰ الإلهيات (بالمعنىٰ اللغوي الأعم لهذه الكلمة)، يمسها مسًّا مباشرًا كما في مباحث الصفات وعلاقتها بالذات، أو غير مباشر كالبحث في النبوات

والسمعيات، ومن وراء ذلك تلوح مسائلُ دِقاقٌ من «الطيف الكلام»، يندُّ علمها عن كثير من العقول والأفهام.

ولما تغير وجه الأرض بعد عصر التنوير الأوربي، وصُرفت عقول الناس -في الغرب- عن الله إلىٰ الإنسان، وعن الدين إلىٰ الدنيا، وأُسدل دون الإيمان بعالم الغيب حجاب كثيف من المادة، هوت أفئدة المحدَثين إلىٰ العلوم الطبيعية، وفتنتهم ثمراتها، ثم حملت الريح بذور هذا الافتتان من الغرب إلىٰ الشرق، فمس الشرقيين -من مسلمين وغير مسلمين- طائفُ الحداثة، وبات علماء الدين من فقهاء ومتكلمين، ولا هَمَّ لهم إلا «التجديد»، فمالت النفوس في الفقه إلىٰ «التقنين»، فدونوه -علىٰ الطريقة الغربية، وإن كان المحتوي إسلاميًّا- في «**مجلة الأحكام العدلية**» (تم الفراغ منها في سنة ١٨٧٦م)، واقتصروا فيها علىٰ الأحكام المدنية، ففصلوا العبادات، وكان هذا أول إخلال بـ «هوية» التصنيف الفقهي الإسلامي، علىٰ نحو ما فصلنا القول فيه، في غير هذا الموطن[1]. وجنح دارسو الكلام إلىٰ صنوف من التجديد شتىٰ، تفاوتت مراتبها، وكانوا في شأنه بين طرفين وواسطة:

ففي أحد الطرفين جيل قديم لم يزل مشغولا بنزاع أصحاب الحديث والأثريين مع المتأولين في الصفات الخبرية، وبين الأشاعرة ومن خالفهم في حقيقة السببية، وفي حقيقة الكلام الإلهي وسائر الصفات، وفي القرآن أهو محدَث مخلوق أم قديم لم يزل.

وقام في الطرف الآخر جيل جدَّ في التجديد، حتىٰ خرَّق الثوب القديم جملةً وتفصيلا، وأقر بالعجز عن درك ذات الله وصفاته علىٰ ما هما عليه في نفس الأمر، فدعا إلىٰ أن نستبدل بالكلام الذي يتخذ الإله مركزًا «كلامًا جديدًا»، يصدف عن الله إلىٰ الإنسان، فيتخذه مركزًا تدور حوله مباحثه، حتىٰ خرج من يرىٰ أن مصطلح «علم التوحيد» ينبغي ألا يستخدم بعد الآن مرادفًا لـ «علم

---

(١) راجع مزيدًا من التفصيل لهذا الأمر في بحث لكاتب هذه السطور، بعنوان «الفقه الإسلامي بين نشأتين»، نشرته مجلة «الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية»، التي يشرف علىٰ إصدارها قسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، العدد ٨١ (نوفمبر ٢٠١٧).

الكلام»، ومن قال: ينبغي أن نصرف الأنظار والأفكار عن الثيولوجيا إلىٰ الأنثروبولوجيا، وأن نستبدل بالحديث عن الله وصفاته حديثًا آخر في رفع الظلم عن العباد، وإصلاح أحوال المعاش دون المعاد.

وتوسط بين الطرفين فريق صَبَر نفسه علىٰ التراث القديم في مجموعه، ولكنه أعمل فيه مِبضعَ النقد، فهذب ونقح، وعرف وأنكر، والتمس المعاذير في الجملة لمن تقدم، وغدا وأكبرُ همه نفيُ التعارض بين الإسلام والعقل، وبينه وبين العلم الحديث، بل الإمعان في بيان أن الإسلام «دين عقلاني» يحض علىٰ العلم، ويحرض عليه، وتميز أهل هذا الفريق مراتب، كان الناس فيها بين غال ومقتصد.

والحق أن من تتبع سيرورة هذا العلم في كتاب **«المرجع»** الذي نقدم له، ثم انتهىٰ إلىٰ ما صنعه كثير من المحدثين، كما جاء في الفصلين الأخيرين منه (٤٠، ٤١)، لم يكن حاله إلا كحال من فارق مَهَامِهَ التاريخ ليَلقىٰ دُوَّامة حاضرٍ كأنه مبتوت الصلة بماضيه جملةً وتفصيلا، فلا المناهج المناهج، ولا المسائل المسائل، ولا العلم العلم! ولكنها «ثورة التجديد» تملأ النفوس وتأسر القلوب والعقول، ومن ورائها المذاهب الحديثة من مادية وإلحادية وغيرهما تُذكي نارها، والفكرُ الغربي يُلهب الدين وأهله بسياط المخترعات والمكتَشفات، ويبعث الشكوك والرِّيَبَ في أفئدة الناس شرقًا وغربًا، والإصلاحيون والحداثيون من المسلمين لا يصبحون في شيءٍ إلا أمسوْا في غيره، ولا يمسون في شيء إلا أصبحوا في غيره، وظن كلٌّ من أوتي عقلا أو أَثارةً من علم أن له في الرأي حقًّا، فتكلم في شأن الإسلام من ليس من أهل هذا الشأن، فكثرت الأقوالُ والمذاهب، وتفرقت السبل بسالكيها، واتسع الخَرقُ علىٰ الراقع، واضطرب الناس وتنازعوا، وكلٌّ حزب بما لديهم فرحون!

وإذا كان لنا أن نُلمَّ في هذه المقدمة بشيء من تعريف علم الكلام، فما ذاك إلا طلبًا لإظهار الفرق بين بداياته وما انتهىٰ إليه لدىٰ كثير من دعاة التجديد في العصر الحديث، كما ألمحنا إليه آنفًا. والحق أن عبارة المتكلمين في حده قد اختلفت، فمنهم من اقتصر علىٰ ما يناط به من الحفظ والدفع، كقول الغزالي (ت. ٥٠٥هـ): «مقصوده [الكلام] حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش

أهل البدعة» (الغزالي، المنقذ من الضلال، ص٣٣٦). ومنهم من زاد في الحد البرهنةَ والاحتجاج، كعَضُد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، إذ يقول: «الكلام علم يُقتدر معه علىٰ إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه» (الإيجي، المواقف، ص٧)، فنص علىٰ ذكر الأدلة والاشتغال بإثبات العقائد قبل الخوض في دفع شبه المخالفين. ومنهم من حدَّه بموضوعه، كالشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م) في قوله: «التوحيد: علمٌ يُبحث فيه عن وجود الله، وما يجب أن يثبت له من صفاته، وما يجب أن يُنفىٰ عنه وعن الرسل لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن يُنسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم» (محمد عبده، رسالة التوحيد، ص٣٧٣).

والظاهر أن تعريفات هذا العلم كانت تدور معه في أحوال تطوره، فيلتفت أهله في كل زمان إلىٰ وظيفته في ذلك الزمان خاصة؛ أعني إلىٰ الغالب عليه من جملة وظائفه، لتكون سِمَتَه، فبها يُعرَف وبها يُعرَّف. وليس من شك في أن تحديد هذه الوظيفة الغالبة يرجع - في بعض وجوهه - إلىٰ اجتهاد واضع التعريف نفسه، وما انجذب إليه طبعه: فالغزالي - علىٰ سبيل المثال - كان مشغولا بالرد علىٰ الفلاسفة والباطنية وغيرهم، مهمومًا بتصحيح المنهج وضبط النظر بوضع عِيار للعلم، حتىٰ تكلم في - رده علىٰ الفلاسفة - بلسان جميع الفرق الكلامية - علىٰ اختلاف مشاربها - قائلا: «ولا أنتهض ذابًّا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلبًا واحدًا عليهم [الفلاسفة]، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، **فلنتظاهرْ عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد**» (الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٨٣). غير أنه -في عين دعوته المتكلمين إلىٰ الاجتماع والتناصر- لم يغب عن باله وجودُ «أحقاد» بينهم، يترجم عنها لسانُ النقد بذكر الاعتراضات وإيراد الشبه، وفي هذا ما يدلك علىٰ أن فكرة «الحراسة والدفع» -في وظيفة الكلام- لم تزل شاخصة أمام ناظريه علىٰ كل حال؛ ولذلك كان التفاته إليها، وتعويله في التعريف عليها.

وقل مثل ذلك في تعريف الأستاذ الإمام أيضًا، ولكن من وجه آخر، فإنه كان مصروفًا إلىٰ مناهضة الاحتلال في جميع بلاد الإسلام، وجعل وَكده دعوة

الأمة إلىٰ إعمال العقل، وإلىٰ الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة، وكان كذلك داعية وحدة بين المسلمين جميعًا، فلزمه أن يتخفف من الخلافات القديمة ما أمكن، فإن كان لا بد من ذكر بعضها، فإن طرق التأويل لا تضيق بسالكيها، وساعده علىٰ ذلك جنوحه إلىٰ الاجتهاد، وصدوفه عن عصبية التمذهب، فبدا كل ذلك في تعريفه العلمَ بموضوعه، وسكوته عن وظيفة «الحراسة» التي تستوجب أخذًا وردًا، يؤرثان الإحن، ويبعثان الحربَ جَذَعةً بين المختلفين.

وإني لأود أن أختم حديثي -قبل أن آخذ في عرض محتوىٰ كتاب **«المرجع»**- بذكر ثلاث ملاحظات:

الأولىٰ: أني قد أخذني العَجَبُ حين رأيت غمز المستشرقة الشهيرة باتريشيا كرون (Patricia Crone) -في بحثها الذي شاركت به في كتاب **«المرجع»** (الفصل٦)- الإسلامَ بأنه انتشر بالسيف، مع أنها تشارك ببحثها في كتاب يؤرخ لعلمٍ، همُّه «الدفاع» عن عقائد الإسلام ضد خصومه، وضد أصحاب الشبهات من المنتسبين إليه، فهذا الذي انتشر بالسيف ابتداءً، ألم يكن قادرًا علىٰ أن يحمي بيضته، ويحفظ عقيدته -وهو أهون عليه- بالسيف الذي به انتشر؟! وفيم كان الجدل والبحث والنظر، والسيف حاضرٌ، «في حَدِّه الحَدُّ بين الجِدِّ واللعبِ»؟! غير أن الداء الاستشراقي قديم، وأسبابُ الخصومة لم تزل مضطرمة في بعض النفوس، تُورِّي زَندَها قوةُ الغالب، ويغري بها وَهَنُ المغلوب.

والثانية: أنه قد تقرر في تاريخ «الكلام» أن من المسائل الأولىٰ التي احتدم فيها الجدل واشتجر الخلاف مسألة «مرتكب الكبيرة» ومسألة «حرية الإرادة»، وبينهما نوع تعارض لا يخفىٰ؛ لأن النزاع في صفة «مرتكب الكبيرة» مؤذنٌ بكونه مسئولا عما اجترحه، وقاطعٌ بنسبة الفعل إلىٰ فاعله من الناس نسبةَ اختيار وإرادة، في حين يدل النزاع في «الفعل الإنساني» أو في «أفعال العباد» - وفقًا للاصطلاح الكلامي الشائع - علىٰ وجود تردد في حقيقة هذه النسبة.

والأخيرة: أن مسألة «الاختيار والجبر» لها جانبان من النظر: أحدهما: إلهي يتعلق بعلم الله وعدله سبحانه، والآخر: بشري يتعلق بحرية الإنسان ومسئوليته عما يأتي وما يدع؛ ولهذا المعنىٰ لم يخل أهل دين من أديان التوحيد

من مناقشتها ومن النظر في تفاصيلها، فكأنها من لوازم عقيدة التوحيد، غير أن اللافت في تاريخنا الفكري أن جانبها البشري -الذي كان موضوع خلاف بين المتكلمين- لم يكن كذلك بين الفقهاء (وكثير منهم جمع إلىٰ الفقه الكلام)، فلا نعلم فقيهًا -مهما كان مذهبه الكلامي- لا يبني المسئولية علىٰ الفعل في الفقهيات، متىٰ صحت أهلية الفاعل وسلمت من العوارض.

وعلىٰ الرغم من هذا الاختلاف، فإن بوسعنا أن نُلمح إلىٰ صورة من صور تضافر العلاقات الفكرية بين الكلام والفقه والأصول في بحث وثيق الصلة بهذه المسألة، وهو بحث «الإكراه»، فإن الظاهر أن الأصوليين والفقهاء قد عرفوا من المتكلمين -أو لعل عكس ذلك هو الذي كان- تلك التفرقة الدقيقة بين الرضا والإرادة، فانتقلت الفكرة الكلامية النظرية في «**الفاعل الذي يمكن أن يريد ما لا يرضىٰ، ويرضىٰ ما لا يريد**» لتُسعد الفكرة الأصولية الفقهية العملية عن «**الإكراه المعنوي**»، فإن المكرَه علىٰ فعلٍ -مثلا- بوعيدٍ من يقدر علىٰ إنفاذ وعيده تثبت له إرادةٌ هي التي أتىٰ بها هذا الفعل الذي أُكره عليه، ولكنه قد أراد ما لا يرضىٰ، ومن هنا ساغ - في الفقه الإسلامي دون القوانين الوضعية - أن تختلف أحكام الإكراه باختلاف خطورة الفعل وما يترتب عليه من آثار، ولا سيما في الجانب الجنائي، فالمكرَه من حيث ما له من «إرادة» تثبت مسئوليته عن بعض الأفعال، كجرائم القصاص مثلا، ومن حيث ما هو عليه من «عدم الرضا» تسقط عنه هذه المسئولية في جرائم أخرىٰ أنزل رتبة، كالزنا مثلا (علىٰ خلاف في حكم ذلك بين الرجل والمرأة)، فلم يكن «عدم الرضا» وحده كافيًا لمنع المسئولية في كل موطن، ولكن علىٰ النسبة والمقدار كما أسلفنا. ثم كان من عبقرية اللسان أن يسمىٰ هذا «إكراهًا»، وهو من الكراهة التي تنافي المحبة والرضا، لا محض الإرادة، وهذا أمر لم تسعد بمثله اللغات الغربية، فإن الإكراه فيها يعبَّر عنه بلفظ (constraint) في الإنجليزية، أو (contrainte) في الفرنسية، وهما يناقضان -بحسب أصلهما اللاتيني- عين الإرادة، لا مجرد الرضا.

ولنشرع الآن في عرض إجمالي لكتاب «**المرجع**»، تتلوه كلمة موجزة عن منهجنا في ترجمته.

(أولًا) كتاب «المرجع في تاريخ علم الكلام»
(عرض إجمالي)

لسنا نقصد ههنا إلىٰ أن نلم بفصول الكتاب فصلا فصلا، فنسوقَ ملخصًا لكلٍّ منها علىٰ حِدَتِه، ونحصيَ فيه المقدمات والنتائج، ونقف علىٰ السبل التي أفضت بالمبادي إلىٰ الغايات، وإنما مقصودنا أن نجمل القول إجمالا يقف القارئَ علىٰ ما هو مقبلٌ عليه، ويحيطُه علمًا بالخطة العقلية الشاخصة من وراء تصنيف الكتاب علىٰ نحوٍ بعينه دون سائر الأنحاء.

وأول ما يجب التنبيه عليه أننا تصرفنا نوعَ تصرف في ترجمة العنوان، بما لا يحول به عن حقيقة معناه، بل بما لعله يدنو به من مضمون الكتاب، فعنوانه الأصلي -كما مر- هو: The Oxford handbook of Islamic Theology. وهو أحد ثلاثة كتب مرجعية أصدرتها جامعة أكسفورد العريقة -وستصدر غيرَها بإذن الله تعالىٰ- لتُظهر الباحثين علىٰ آخر ما انتهىٰ إليه البحث الاستشراقي في المجال العلمي الذي يَعرِضُ له كلُّ كتاب منها. أما الكتابان الآخران، ففي الفلسفة والفقه الإسلاميين. وقد آثرنا ترجمة عنوان كتابنا -كما أسلفنا- إلىٰ «**المرجع في تاريخ علم الكلام**»، فأسقطنا القيد الوصفي: «الإسلامي»؛ لأنه نافع في الإنجليزية لما في مصطلح «ثيولوجيا» من شيوع، غيرُ مجدٍ في العربية شيئًا، لاستغناء المصطلح العربي «علم الكلام» بنفسه في الدلالة علىٰ المراد. وكذلك زدنا -عملا بنصيحة أستاذنا حسن الشافعي- كلمة «تاريخ»؛ لأن علم الكلام «أوسع» بكثير -كما قال الشيخ- مما حواه الكتاب، ولأن الغالب علىٰ مباحث

الكتاب النزوع إلىٰ التأريخ للفرق والمذاهب، فكانت زيادة هذه الكلمة أدنىٰ إلىٰ الحق وأبعد من الإيهام.

ونخبة القول في كتاب «**المرجع**» أنه كتاب مستوعب شامل، يستقصي -ما أمكن- آخر ما انتهىٰ إليه البحث العلمي الحديث في تطور علم الكلام، ويقدم صورة كلية للحالة الراهنة لدراسة موضوعات هذا العلم وقضاياه، مقترحًا اتجاهات بحثية جديدة.

وقد وقفت مقدمتُه القارئَ منذ سطرها الأول علىٰ الغاية المتوخاة منه، وهي «تقديم نظرة شاملة للفكر الكلامي في الإسلام، منذ عهوده الأولىٰ إلىٰ يوم الناس هذا»[1]. علىٰ أن كاتبتها قد أعربت بعد ذلك عن أسفها لقصور العمل -بعد الفراغ منه- عن بلوغ هذه الغاية، راجيةً أن يكون قد مهد السبيل للباحثين لخوض هذه اللجة، والاشتغال بتفصيل ما أجمل، وإكمال ما نقص. ثم كشفت عن أقسام الكتاب، وعن منهجه في عجالة، لتشرع بعد ذلك في بحث أمرين:

أحدهما: أصول علم الكلام، مشيرةً إلىٰ أن بحوث المتكلمين كانت تدور عبر التاريخ حول موضوعين أساسيين: الله، وأفعاله، غير أن أصحاب الاتجاه العقلي (الكلام) قد «مدوا بساط هذا العلم حتىٰ ضمَّ موضوعات أخرىٰ، كالفلسفة الطبيعية التي تشمل العالم المخلوق بأسره، وهو كل ما سوىٰ الله [تعالىٰ]». وهذا عين ما صرحت به أيضًا المستشرقة الأمريكية، الدانماركية الأصل، باتريشيا كرون، في أول الفصل السادس (المذاهب الإلحادية في علم الكون)، حين ذكرت أن «علم الكلام قد عَرَضَ لجميع الموضوعات التي تناولتها الطبيعيات عند اليونان، وإن بطريقة مختلفة تمامًا»، مما سوَّغ وجود بعض الفصول الاستطرادية التي تلوح -باديَ الرأي- دخيلة علىٰ موضوع الكتاب (سيأتي تفصيل ذلك قريبًا).

علىٰ أن شميتكه قد سكتت في هذا البحث عن ذكر الخلاف في السبب الداعي لنشأة الكلام، أهو إسلامي صرف، أم كان ذا منزع دفاعي أثمره الصراع مع الخصوم والمخالفين من غير المسلمين، أم كان وليد الأمرين جميعًا. ولعلها سكتت عنه لأنه سيكون موضوع الفصل الأول من فصول الكتاب.

---

(١) جميع ما سيرد بين علامتي التنصيص في أثناء عرض الكتاب مقتبس من نص الترجمة.

والأمر الآخر: الحالة التي انتهىٰ إليها الدرس الحديث لعلم الكلام، وههنا تعلن شميتكه آسفة أن «أحد الأسباب التي أدت إلىٰ بطء تقدم دراسة علم الكلام نسبيًّا هو أن البحث في القضايا العقدية في الحياة الفكرية لعلماء الإسلام لم يلقَ العناية الواجبة لزمن طويل، والغالب أنه سيظل كذلك. فعلم الكلام حريٌّ أن يوصف بأنه أكثر الفروع المعرفية التي أصابها الإهمال في الدراسات الإسلامية، وأنه أقلها اليوم جذبًا للباحثين إذا ما قورن بالفقه أو الحديث أو الدراسات القرآنية». وقد ظل الدرس الحديث لهذا العلم يعول -زمنًا طويلا- في التأريخ له علىٰ كتاب «**الملل والنِّحل**»، للشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، حتىٰ اكتُشف -منذ نحو مائة وخمسين سنة- كثير من المخطوطات الكلامية، ولم تزل تكتشف أخرىٰ، في المكتبات العامة والخاصة، فتُحقق وتنشر، مما يُرجىٰ معه أن ينتهي الباحثون إلىٰ نتائج جديدة، أو إلىٰ تصحيح أفكار وآراء قديمة، ولا سيما فيما يتعلق بالبدايات.

وقد شهدت الخمس عشرة سنة الأخيرة -فيما تقول شميتكه أيضًا- ازدهارًا ملموسًا في دراسة الفرق الكلامية، ولا سيما المعتزلة «أعظم الفِرَق الكلامية تأثيرًا في فجر الإسلام»، وكذلك الشيعة من زيدية وإمامية اثني عشرية، التي توفر الباحثون علىٰ تحقيق تصانيفهم الكلامية ونشرها نشرًا متواترًا، فكانت الفائدة مضاعفة: إذ أمكن الاطلاع علىٰ فكرهم الكلامي من جهة، وعلىٰ الأثر الاعتزالي في هذا الفكر من جهة أخرىٰ، لما هو معلوم من الصلات بين الشيعة والمعتزلة، مما سيُعقد لبيانه فصلان مستقلان في الكتاب (الفصلان ١٠، ١١). وقد حظي الأشاعرة كذلك بمثل هذه العناية في الخمس عشرة سنة الأخيرة أيضًا، بعد الوقوف علىٰ كثير من آثار متقدمي المذهب، كأجزاء كبيرة من «**هداية المسترشدين**»، للباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، و«**البيان عن أصول الإيمان**»، للسِّمناني (ت ٤٤٤هـ) وإن كان مما يؤسف له أن «النصوص الأساسية لدراسة المذهب الأشعري في عهده الأول لم تزل قليلة، وأن عددًا كبيرًا من أهم ما كتبه متكلمو المذهب غيرُ منشور». وقد اهتم الباحثون في الغرب كذلك بالماتُريدية بعد نشر الدراسة الرائدة لأولريش رودولف (U. Rudolph)، في سنة ١٩٩٧، عن الفكر الكلامي لأبي منصور الماتُريدي (ت ٣٣٣هـ)، فتعاقبوا علىٰ كتبهم تحقيقًا ونشرًا،

وعلىٰ مذهبهم دراسةً وبحثًا. وقل مثل ذلك في الفكر الكلامي عند الحنابلة، والإباضية، والكرَّامية، وغيرهم.

وليس يخفىٰ أن لب كتاب «**المرجع**» - كما أسلفنا - إنما هو التأريخ للفرق والمذاهب الكلامية، في مراحل تكوُّنها ونشأتها، ثم في مراحل تطورها في المناطق الجغرافية المختلفة، ثم فيما كان من تفاعل فكري بينها، مع ما أثمره هذا التفاعل من انتقال الأفكار والمقالات في بعض الأحيان، ومن الصراع الذي بلغ حد التعادي والتباغض والاستعانة بالقوة السياسية في أحيان أخرىٰ.

ويُعد **القسم الأول -«المذاهب الكلامية في طور النشأة وفي فجر الحقبة الوسيطة»**- أكبر أقسام الكتاب، فقد ضم نصف عدد فصوله تقريبًا (٢٠ فصلا)، فعرض في أولها لأصول الكلام، ولنشأة المنهج، ثم عرض في سائرها لبدايات الفرق والمذاهب علىٰ اختلافها، لا فرق بين منسوب إلىٰ السنة ومنسوب إلىٰ البدعة[1]، فأفرد فصلا للقدرية، وآخر للجهمية، وثالثًا لمتقدمي الشيعة، ثم تكلم في ثلاثة فصول عن أئمة المعتزلة من البدايات إلىٰ المرحلة المدرسية (مطالع القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي)، مع فصلين في تلقي الشيعة الزيدية والإمامية الاثني عشرية للاعتزال، وفصلين: أحدُهما عن أسلاف الأشعرية (ابن كُلاب، والمحاسبي، والقلانسي)، والآخر عن توطد أركان المذهب الأشعري في طول العالم الإسلامي وعرضه (من قرطبة إلىٰ نيسابور)، كلُّ أولئك سوىٰ فصول مفردة عن نشأة الإباضية، والكرامية، وعن مذاهب الأثريين والنصيين [السلفية الأولىٰ]، وعن الماتريدية، وعن الثيولوجيا (الإلهيات) الفلسفية، وعن عقائد الإسماعيلية، ثم عن مقالات الصوفية الاعتقادية.

---

(١) اعتبار أقوال المتكلمين جميعًا -مهما اختلفت مذاهبهم- سنة بحثية قديمة، كما تراها -علىٰ سبيل المثال- في صنيع أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) في كتابه «مقالات الإسلاميين»، الذي كان مرجع الناس في معرفة مقالات من لم يحفظ الدهر لهم كتابًا، وكذلك في قول الإيجي: «فإن الخصم، وإن خطأناه لا نخرجه عن علماء الكلام . . .». المواقف، ص٧. «وهكذا يشمل البحث في علم الكلام مذاهب المبتدعة، حتىٰ لو كانت خاطئة عند التحقيق، ما دام القائل بها ينسبها إلىٰ الدين الإسلامي لشبهة عرضت له». حسن الشافعي، المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام، ص١٩.

واعترض هذا النسقَ استطرادان في فصلين متتاليين: أحدهما عن «الفكر اللاهوتي المسيحي في القرن العباسي الأول» (الفصل ٥)، والآخر عن «المذاهب الإلحادية في علوم الكون» (الفصل ٦)، الذي أرهصت كاتبته في مطلعه بما يمكن أن يراه القارئ غريبًا من «إقحام موضوع هذه طبيعتُه في كتاب أُفرد لعلم الكلام»، ثم أجابت عن ذلك بما كان لعلوم الكونيات التي ترجع إلىٰ أواخر العصر القديم من دور كبير في تطور هذا العلم. ولا يخفىٰ أنه من الممكن تعليل الاستطراد الأول بمثل هذا أيضًا، وهو ما عبرت عنه شميتكه في مقدمتها، حين أومأت إلىٰ أن «الفكر العقدي لليهود والنصارىٰ لا يعكس نظيره فقط عند المسلمين، وإنما تسهم مناهج الاستدلال الفكري المسيحيةُ، وبعض الأفكار المذهبية -في بعض الأحيان- في تشكيله»؛ تعني تشكيل الفكر الكلامي لدىٰ المسلمين.

ويشاكل القسمان الثالث والخامس هذا القسمَ الأول في المنحىٰ والمنهج، وإن بايناه في الحقبة الزمنية التي يعرضان لتاريخ المذاهب الكلامية فيها.

فأما <u>القسم الثالث</u> (ويشمل الفصول من ٢٥ إلىٰ ٣٥)، فعنوانه «**المذاهب الكلامية في أواخر الحقبة الوسيطة وفجر الحقبة الحديثة**»، وفيه عَرْضٌ لمرحلة جديدة من مراحل الفكر الكلامي، توثقت فيه علاقته الجدلية بالفلسفة المشائية ممثَّلة في آراء ابن سينا، الذي «انقسم المتكلمون في شأنه، فكانوا بين مؤيد وناقد . . .، ولكنهم ما إن شرعوا في مناقشة آرائه، حتىٰ رأينا لبعض هذه الآراء نفوذًا ظاهرًا في مذاهب أولئك الذين أنكروا اتجاهه الفكري العام، وأوسعوه نقدًا». وفي هذه الحقبة الوسيطة ظهر كتاب «**تهافت الفلاسفة**»، للغزالي، الذي يعد برزخًا بين مرحلتين في الخطاب الفلسفي في المشرق الإسلامي، «فما كان المتكلمون قبله بحاجة إلىٰ الاتصال بالفلسفة، وإذا كان بعضهم قد فعل، فليس علىٰ جهة التعمق الذي كان بعد كتاب «**التهافت**» . . .، وقد ضم هذا الكتاب الخطابين الفلسفي والكلامي جميعًا، فمهد السبيل بذلك إلىٰ أن تُدرج في علم الكلام تلك المقالاتُ الفلسفية التي لا يلحق الفلاسفةَ فيها ملام . . .، وعلىٰ الجملة، فللمرء أن يقول في غير مبالغة: إن كثيرًا مما كُتب في الفلسفة الإسلامية

وفي علم الكلام -فيما بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر- إنْ هو إلا استجابة لمذهب ابن سينا الفلسفي، ولكتاب «**تهافت الفلاسفة**» للغزالي».

ومما جاء في هذا القسم أيضًا من أقسام الكتاب تتمة التأريخ لبعض الفرق التي جرىٰ الحديث عن نشأتها في القسم الأول، ولكنها تُذكر هنا من حيث ما عَرَضَ لها من التطورات. وقد أبرزت معظم الفصول -في عناوينها- منظورًا جغرافيًا، بتحديد الأصقاع أو المناطق التي يُدرس فيها المذهب الكلامي، ليمتزج بالمنظور التاريخي الذي يشير إليه -ابتداءً- عنوان القسم (علىٰ سبيل المثال: الزيدية في اليمن، متأخرو الأشاعِرة في مصر، وفي المغرب الإسلامي، علم الكلام في الأراضي العثمانية، وفي شبه القارة الهندية). وليس لهذا المزيج التاريخي الجغرافي نظير في القسم الأول، ولعل مرد ذلك إلىٰ الفرق بين الحديث عن المذاهب في نشأتها وبداياتها، حيث تغلب الوحدة الفكرية والمكانية، والحديث عنها -في سيرورة تطورها- بعد تلاقحها وتمايز فروعها، مذهبيًا وجغرافيًا. علىٰ أن ختام هذا القسم كان عودة إلىٰ القسمة المذهبية، بدراسة «علم الكلام الحنبلي»، الذي أرّخ فيه كاتبه -خلافًا للنسق التاريخي العام لهذ القسم، ولعل ذلك لضرورة منهجية- للمذهب منذ بداياته إلىٰ زمان محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٠٦هـ)، مفرِدًا ابن تيمية ببحث مطول؛ لكونه «قدم -معتمدًا علىٰ الكلام والفلسفة، مع ما كان يخص به القرآن والسنة والمنقول عن السلف من مرجعية مستقلة- تيارًا جديدًا من الكلام، غير مسبوق في المذهب الحنبلي، ولا عرف الإسلام الوسيط له نظيرًا».

ولم يخل هذا القسم أيضًا من فصل استطرادي (رقم ٣١)، لعله أقرب نَسَبًا إلىٰ موضوع الكتاب من سابقيه في القسم الأول، وعنوانه «التلقي القبطي والسرياني للأشعرية الجديدة»، وهو يتغيا تحقيق أحد أهداف الكتاب من بيان التبادل الفكري بين المسلمين وغير المسلمين في البلاد الإسلامية، حتىٰ «إن تلقي المسيحيين من القبط والسريان لعلم الكلام الذي أُشرب فلسفةَ ابن سينا إنما كان من خلال مصنفات فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ). وقد أصبحت هذه المصنفات عند علماء الطوائف الدينية قاطبةً أنموذجَ الخطاب الفلسفي

الكلامي، والمثالَ البنيويَّ والمفاهيميَّ الذي يُنشئون علىٰ وفقه تصانيفهم الفلسفية الثيولوجية».

ومما يلاحظ علىٰ هذين القسمين (الأول والثالث) أن فصولهما متفاوتة الحظ فيما يتنازعها من ميل إلىٰ السرد أو إلىٰ التحليل، مع عدم خلو كلٍّ واحد منها - في الجملة - من واحد من الأمرين، وإنما تتفاوت فيما غلب: ففي بعضها جنوح ظاهر إلىٰ تحليل الآراء وردها إلىٰ أصولها من فلسفات المتقدمين من غير المسلمين، تمسكًا بالولوع الاستشراقي الجديد القديم في الحديث عن «التأثير والتأثر»، كالحديث مثلا عن العلاقة بين مذهب جهم والأفلاطونية الحديثة في البناء والمحتوىٰ؛ بناءً علىٰ التشابه بين آراء جهم وتاسوعات أفلوطين، ولا سيما في التفرقة بين الله والأشياء (الفصل ٣ مثلا). بينما نزعت فصول أخرىٰ إلىٰ إيراد سرديات عن المذاهب التي تعرض لها، تؤرخ لها ولتطورها، وتورد المقالات وترصد تغيرها، وتذكر الكتب الأصول المعتمَدة والكتب الفروع المعتمِدة، وتلتفت إلىٰ الصلات بين الفِرق، إلىٰ غير ذلك (علىٰ سبيل المثال: الفصول ٨، ٢٦، ٢٧). وثمة فصول تتوسط، فلا تغلِّب أحد المنزعين علىٰ الآخر، ولكنها تضرب في كلٍّ بسهم علىٰ السوية (علىٰ سبيل المثال: الفصلان ٤، ٣٥).

علىٰ أن الكتاب لم يقتصر علىٰ تاريخ العلم دون حاضره، بل قام - في القسم الخامس، آخر أقسام الكتاب، وعنوانه: **«الفكر الكلامي منذ أواخر مطلع العصر الحديث إلىٰ العصر الحاضر»** (ويشمل الفصلين ٤٠، ٤١) - بالإشارة إلىٰ الاتجاهات الحديثة الرئيسية، ذات النزعة التجديدية في الفكر الكلامي، التي عُرفت في العموم بـ «الكلام الجديد»، فاستقصىٰ -في غير إسهاب- الجهود العلمية المبذولة في هذا الصدد، في بُلدان شتىٰ: مصر والشام والهند وتركيا، مع ما واكب ذلك من ظهور أنماط جديدة من تفسير القرآن، يستند بعضها إلىٰ طائفة من النظريات اللغوية والأدبية الحديثة، ويدعو بعضها إلىٰ ما عُرف بـ «مقاطعة التراث»، إلىٰ غير ذلك مما ترىٰ تفاصيله هناك.

وفي هذا القسم حديث عن الحداثية الإسلامية (Islamic modernism)، وعن سماتها العامة، التي أجملتها المستشرقة الألمانية روتراوت ڤيلانت (Rotraud Wielandt) في قولها: «يُعد ما يطلق عليه في العموم «الحداثية الإسلامية» من الاتجاهات الرئيسة التي أبدت استجابة لتأثير أوربا الحديثة، وهو لم يتجل في علم الكلام فحسب، وإنما تراءىٰ أيضًا بصورة أكبر في الفكر الفقهي وفي المشروعات التعليمية. وتميز هذا الاتجاه في مرحلته المبكرة، التي امتدت في بعض المناطق إلىٰ ما بين الحربين العالميتين بالسمات التالية: تأكيدُ عقلانية الإسلام، ونقدُ المعتقدات الشعبية والممارسات الدينية التي توصم بكونها خرافية، ونبذُ تقليد كبار العلماء السابقين، والدعوةُ إلىٰ إيجاد الحلول من طريق الاجتهاد، وإكبارُ العلم الجديد والتقدم الثقافي، والشغفُ بإقامة الدليل علىٰ التوافق الكامل بين الإسلام والعلم الحديث، وبينه وبين معظم القيم الأخرىٰ في الحضارة الغربية الحديثة، أو الشغفُ حتىٰ بالتدليل علىٰ أن الإسلام هو القوة الدافعة للتقدم العلمي، والتحولُ إلىٰ مركزية الإنسان في النظرة إلىٰ العالم، والروحُ الناشطة التي تتطور من خلالها قدراتُ الفرد، والإصلاحُ التعليمي والاجتماعي، وتشكيل مستقبل مزهر هنا علىٰ ظهر الأرض».

وقد بلغ هذا الاتجاه الحداثي مداه فيما أومأنا إليه آنفًا من ظهور اتجاهات جديدة في تفسير القرآن الكريم، لا تعرف حدًّا تنتهي إليه، ولا قيدًا يرد جماح العقل الإنساني فيما جاوز طوره، فجنحت إلىٰ تنحية السنة النبوية -أو تهميشها- بوصفها مصدرًا دينيًّا حاكمًا في تفسير القرآن، ثم إعمال النظريات اللغوية والأدبية -كما أسلفنا- في النص القرآني بلا قيد ولا شرط إلا ما نصت عليه هذه النظريات نفسها من الشروط والقيود، حتىٰ صُحح كلُّ فهم وكل تفسير، وحتىٰ خرج من يطالب بأن ننظر في القرآن نظرتنا في كل نص أدبي، ومن يقول: بعض قصص القرآن توافق الخيال العربي، ولكنها لا تثبت في التاريخ، ومن يقول: في القرآن ثابت مطلق معتبر، وعارض متغير بتغير الزمان، ثم جعل يُعمل مبضعه في الآيات ليميز هذا من ذاك بحسب رأيه، فيهمل «المتغير» العارض الذي لا يناسب «العصر

الحديث» في زعمه، ويتمسك بـ «الثابت»، فيؤوله كيفما اشتهىٰ لينزِّله علىٰ وفق مطالب الزمان!

تقول يوهانا بينك (Johanna Pink) -تعليقًا علىٰ المقاربات التفسيرية الموجَّهة: «وليس يخفىٰ أن هذه المقاربات جميعًا متفقةٌ- مهما اختلفت مناهجها، واختلف أصحابها - في أن الغاية من التفسير محدَّدَةٌ سلفًا. وقل مثل ذلك في معظم التفاسير الحداثية التي لا تتوفر علىٰ موضوع بعينه، حتىٰ عندما تستند إلىٰ مباحثات هرمنيوطيقية مفصَّلة: فمضمارها في العادة الأخلاقُ الاجتماعية، وغايتها الجلية أن تخلع علىٰ القرآن تفسيرًا يوافق الأفكار المعاصرة في حقوق الإنسان، وفي الديمقراطية».

وقد بقي من أقسام كتابنا قسمان: **القسم الثاني**، وهو ذو منزع فكري، بعنوان «**التفاعل الفكري بين المذاهب الكلامية**»، ويشتمل علىٰ دراسات أربع تعالج قضايا كلامية معينة، مشيرةً إلىٰ تنوع تناولها لدىٰ المذاهب المختلفة، أو إلىٰ اختلاف موقفهم منها. فالفصل الأول عن (مذهب المناسبة الكونية)، أو نظرية الاقتران بين الظواهر، ويتضمن تحليلا مفصلا لأصولها في مناقشات المعتزلة في القرن الثالث ومطالع القرن الرابع الهجريين، ثم لإتمام أبي الحسن الأشعري لها، إلىٰ أن صاغها في صورتها النهائية، ثم ما لحقها بعد ذلك من تطورات علىٰ يد متكلمي الأشعرية اللاحقين، ولا سيما الغزالي في (المسألة السابعة عشرة) من كتابه «**تهافت الفلاسفة**»، ثم في بعض شروح هذا الكتاب المتأخرة، التي وضعها مؤلفون من القرنين السادس والتاسع الهجريين.

ويدور الفصل الثاني علىٰ (نظرية الأحوال، لأبي هاشم الجُبَّائي وتعديل متكلمي الأشعرية لها)، وهي النظرية التي رام صاحبها بها «حل المشكلة الجوهرية التي اعترضت المتكلمين لعدة أجيال، فقد كان يلح عليهم هذا السؤال: كيف يمكن أن نعتقد أن الله واحد، ثم نصفه مع ذلك بصفات كثيرة؟». وعلىٰ الرغم من أن إنكار مفهوم الحال ظل غالبًا علىٰ الأشاعرة الأُوَل، فإنه لم يكد ينقضي جيلان بعدهم حتىٰ تبنىٰ هذا المفهومَ أحدُ كبار المذهب، وهو أبو بكر

الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، وإن لم يكن قوله به اطِّراحًا لنظرية أسلافه، وإنما كان توسيعًا لإطارها المفاهيمي.

ويعالج الفصل الثالث (نظريات القيمة الأخلاقية في علم الكلام) ليقدم لها تفسيرًا جديدًا من خلال «إعادة النظر في القراءة التقليدية للواقعية الأخلاقية (ethical realism) لدىٰ معتزلة البصرة وبغداد، وكذلك لآراء خصومهم من المذهب الأشعري الكلاسيكي».

ويبحث آخر فصول هذا القسم في تطور العلاقة بين (علم الكلام والمنطق)، مبينًا أنها استحالت عن العداوة والمُشاقَّة في القرنين الثالث والرابع الهجريين إلىٰ المهادنة والمُوادَّة في القرنين الخامس والسادس، حيث كان الغزالي «أول متكلم كبير يدعو إلىٰ الأخذ بالمنطق اليوناني في علم الكلام . . . ، وقد كتب عدة كتب منطقية: «**القسطاس المستقيم**»، و«**مِحك النظر**»، و«**معيار العلم**»، سوىٰ مقدمته لكتابه «**المستصفىٰ**» في أصول الفقه»، إلىٰ أن ظهرت بعض المعارضات - مرة أخرىٰ - في القرنين السابع والثامن، متمثلة في فتوىٰ ابن الصلاح الشَّهْرَزُوري (ت ٦٤٣هـ)، ثم في كتاب «**الرد علىٰ المنطقيين**» لابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، دون أن يكون لهما كبير أثر في صرف المسلمين عن دراسة المنطق؛ إذ «يدل العدد الهائل للكتب المنطقية، وانتشارُها الجغرافي الواسع علىٰ أن هذه الدراسة كانت تمثل جزءًا نظاميًّا من التعليم المدرسي للطلاب في معظم بلدان العالم الإسلامي، فيما بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر [/الثامن والثالث عشر الهجريين]، كما كانت تُمثل جزءًا ضروريًّا من التكوين [العلمي] للمتكلم، بل إن بعض متأخري الفقهاء رأوا أن دراسة المنطق تعد من فروض الكفايات».

وقد أُفرد **القسم الرابع** من الكتاب، وعنوانه «**التاريخ السياسي والاجتماعي وتأثيره في علم الكلام**» لإبراز حيوية العلاقة بين الحركة العلمية -ممثَّلةً هنا في علم الكلام- والأوضاع السياسية والاجتماعية، فتوفر علىٰ **درس** محنة (خلق القرآن) في زمان المأمون، وكذلك علىٰ ما عُرف بـ (محنة ابن عقيل، وفتنة ابن القشيري) في عهود لاحقة، كما أسهب القول في (السياسة الدينية

للموحدين)، مشيرًا إلىٰ تأثير المعتقد الرسمي للحكام في موقفهم من المخالفين، ومن بعض العلوم التي تتصل بالكلام، كالفلسفة والتصوف.

ويعد الفصل الأخير من فصول هذا القسم، وعنوانه: (التفسيرات الأشعرية والماتريدية في العصرين المملوكي والعثماني) مَعْبَرًا جيدًا بين طرفي الكتاب في مجموعه، فهو -من وجه- خاتمة الجانب التاريخي الذي سبقت دراسته في الأقسام الأربعة السالفة، وهو -من وجه آخر- فاتحة البحث في الحالة الراهنة لعلم الكلام، بدءًا من منتصف القرن التاسع عشر إلىٰ العصر الحاضر، وظهور الحداثية الإسلامية، وانتشار الدعوة إلىٰ «الكلام الجديد»، علىٰ اختلاف منازع أصحابها غلوًّا واعتدالا.

وفي الجملة نقول: إن مما يتميز به كتابنا هذا «**المرجع في تاريخ علم الكلام**» أنه طَرَقَ جهات من البحث -إنْ تاريخيًا وإنْ جغرافيًا- عزف عنها أكثر الباحثين لأسباب مختلفة، كما أنه عول -في بعض ما فيه من الدراسات- علىٰ وثائق ومخطوطات لكتب كان يُظن ضياعها، فانكشفت حقائق، وصُوبت أخطاء، وعُدلت آراء، لم يكن لها أن تنكشف ولا أن تُصوَّب ولا أن تُعدَّل لولا هذه المكتشفات. ومما يتميز به كذلك أنه نمط من التأريخ للعلوم نفتقر إلىٰ مثله في معاهدنا العلمية وفي ثقافتنا الأكاديمية عمومًا، إذ توفر علىٰ كتابة فصوله عدد كبير من الباحثين، تشعبت بهم فروع التخصص وتباينت في الزمان والمكان ووجهة النظر، فكتب كلٌّ في مجاله الذي انقطع إليه، وسار كلٌّ في سبيله التي ألف وِهادَها ونجادها، فكان للقارئ رائدًا هاديًا مرشدًا، وإن خالفه في بعض الرأي أحيانًا. وليس كذلك الحال في تأريخ العلوم عندنا، فإن له -في العموم- آفتين:

إحداهما: أن القائمين به يعملون فرادىٰ، ويروم أحدهم -مع ذلك- التأريخ للعلم الذي يتوفر عليه تأريخًا كليًا، يحيط به من مبتداه إلىٰ منتهاه، فتتكاثر التفاصيل وتتداخل، وتعسر عليه الإحاطة بجميعها لامتداد العلم في الزمان والمكان، وتؤول به الحال إلىٰ مثل تلك الحيرة التي أصابت الأول حين قال:

تكاثرت الظِّباءُ علىٰ خِراشٍ فما يدري خِراشٌ ما يَصيدُ

بل لو قدَّرنا -جدلا- وقوع هذه الإحاطة، لكانت المشقة كل المشقة في التدقيق والتمحيص، ثم في التنظيم والتنسيق، ثم في الفهم والاستنباط، ثم في التأويل والتعليل، إلىٰ آخر ما يستوجبه كل بحث منصف في التاريخ الفكري لأمة من الأمم.

والآفة الأخرىٰ، وهي فرع الأولىٰ: أن هذا التأريخ الفردي «الشمولي» تأبىٰ طبيعته علىٰ من يقوم به إلا أن تمر به حقبٌ من التاريخ لا يبلغ من التعمق في دراستها بغيته، فإذا هو يتحسس أنباءها ولا يكاد يسبر أغوارها، أو يُعرض عنها جملةً فلا يبلو أخبارها، إما لجهله بمصادرها؛ وإما لجهله باللغات التي كتبت بها هذه المصادر، كما أنه يكون مضطرًا -في كثير من الأحيان- إلىٰ إغفال بعض المناطق الجغرافية، أو إلىٰ التغافل عنها؛ نظرًا لتطرفها (أي وقوعها في أطراف الدولة)، أو لقلة المصادر التي تنبئ عن الحركة الفكرية فيها، أو لكلا الأمرين.

علىٰ أن كتاب «**المرجع في تاريخ علم الكلام**» لم تسلم بعض بحوثه -وهذا قليل أو نادر- من مآخذ ترجع إلىٰ المنهج، منها اقتصار بعض الباحثين علىٰ مراجع أجنبية فحسب، دون الرجوع إلىٰ المصادر العربية، ومنها أن بعض الدراسات لم تكن إلا مجرد عرض لجهود بحثية سابقة، بحيث لا يصح أن ينسب إلىٰ أصحابها إلا جهد الجمع والتوفيق.

وبعدُ، فإني أسأل الله تعالىٰ أن ينتفع بهذا الكتاب شداة «علم الكلام»، الذين يبحثون عن موضوعات حقيقةٍ بالدرس في أطروحات الماجستير والدكتوراه، بل أرجو أن ينتفع به المتخصصون كذلك حين يقفون علىٰ ما انتهىٰ إليه الدرس الاستشراقي الحديث في هذا المجال المعرفي، مع ما يلمون به في مراجع فصوله من مئات البحوث والدراسات التي كتبت بلغات شتىٰ، وفي معاهد علمية مختلفة شرقًا وغربًا. بل إن في الكتاب فائدة لأولئك المثقفين الذين يودون أن يأخذوا من كل علم بطرَف، حتىٰ يقفوا علىٰ أصوله وعلىٰ شيء من فصوله في العموم، بغية تكوين تصور فكري عام عن مكونات العقلية المسلمة في مسيرتها الحضارية.

(ثانيًا) منهجي في الترجمة

قد أسلفت أنني أشفقت -بادي الرأي- من ترجمة كتابنا هذا لضخامته، وكذلك لطبيعة موضوعه، فإنهما حقيقان أن يصرفا الهمة عنها إلا أن يقوم بها عصبة أولو قوة، وفي ذلك من المخاطرة ما هو معلوم من اختلاف الناس في الحذق والإتقان، وفي حسن الأداء، وفي جودة العبارة وصفاء الأسلوب؛ ولذلك بدا لي أن أترجمه منفردًا، واجتهدت في أن أُفرغه إفراغًا واحدًا، علىٰ الرغم من تنوع أساليب كاتبيه، وقد رأيت بعض فصوله - نظرًا لطبيعة موضوعها - موحشةً في معانيها، فلم أشأ أن تكون كذلك في مبانيها، فلم أحجم عن استعمال العبارة الأدبية ما سنحتِ الفرصةُ، وأسمح الطبعُ، وأمنتُ الزيغَ عن مقصود الكاتب.

وقد كنت أذهب في التعريب -أول الأمر- مذهبًا شديدًا، فلا أُسيغ لنفسي ولا أستسيغ من غيري، العدول عن إيجاد مقابل عربي صرف لكل مصطلح أجنبي، فلا أكتب -مثلا- الأنطولوجيا بل «علم الوجود»، ولا الإبستمولوجيا بل «نظرية المعرفة»، ولا الكوزمولوجيا بل «علم الكون أو الكونيات»، إلىٰ آخر ذلك مما هو من قبيله، حتىٰ دلتني التجربة علىٰ أن خير السبل أوسطها، فتخففت من هذا الأمر، وسرت سيرًا قصدًا، فاستعملت الطريقتين جميعًا، وذهب عني ذلك الحرج القديم إلا في بعض المستثقَل الذي ينبو عنه الذوق العربي، ولا تدعو إليه حاجة علمية ولا لغوية، وإنما تدعو إليه شهوة الإغراب، وفتنة الحداثة.

وربما لخص الكاتب بأسلوبه كلام بعض المتكلمين علىٰ نحو لو نقل بحروفه إلىٰ العربية لم نأمن اللبس لدىٰ القارئ العربي، فحينئذ أوثر نقل ألفاظ الأصل العربي، مع التنبيه علىٰ ذلك في الحاشية (انظر أمثلة لذلك في الفصلين ٢٣، ٢٤).

ومما أخذت به نفسي أيضًا أن أَردَّ النصوص العربية التي اقتبسها الباحثون من الكتب الكلامية أو من غيرها وترجموها إلي الإنجليزية إلىٰ أصولها، فأبحث عنها في موضعها المشار إليه، وأنقلها بألفاظها. وربما نقل الكاتب نصًا عربيًا عن مرجع أجنبي وسيط، وهذا نادر، فألتزم إسقاط الوساطة -إلا أن تعييني الحيلة- بالإشارة إلىٰ موضع النص المقتبس في الكتاب الأصلي. وقد مكنني هذا الأمر من الاستدراك علىٰ بعض الكتاب، بحسب ما تراءىٰ لي، دون أن أقطع بصواب ما ذهبت إليه، ولا بخطأ من استدركت عليه، وإنما هو الرأي بدا لي فدونته بعدما تحريت ما وسعني التحري.

وكذلك بدا لي أن أثبت أسماء الأعلام الأجنبية علىٰ نحو ما تُنطق في لغاتها، فلا أكتب، علىٰ سبيل المثال، «ڤان إس» (van Ess)، ولكن «فان إس»؛ لأنه هكذا ينطق في الألمانية، ولا أكتب «هنري لاووست» (Henri Laoust)، ولكن «أُنْري لاؤوست»؛ لأنه هكذا يُنطق في الفرنسية، إلىٰ آخر ذلك، فإن ند شيء عن هذه القاعدة فلسهو مني، أو لعدم العلم بالكيفية.

ولما كانت المراجع في أكثر الفصول، منها العربيُّ وغير العربي، فقد آثرت في العربي منها أن أدعه -بعد ترجمته- في مكانه من ترتيب الكاتب، واحتلْتُ لذلك بإثبات صورة اسمه بالأحرف اللاتينية، متبوعةً باسمه العربي، كالمثال الآتي:

(al-Firyabi) الفريابي (القدر)، كتاب القدر، تحقيق عبد الله بن حمد المنصور، الرياض، أضواء السلف، ١٩٩٧.

وربما دعت الحاجة، في بعض الأحيان، إلىٰ شرح بعض المصطلحات، أو بيان بعض الغوامض، فلم أكن أرىٰ بأسا في ذلك، ملتزمًا سَنن القصد، دون إفراط ولا تفريط، غير أن ذلك كان قليلا بالنظر إلىٰ مجموع ما مر بنا من الأقوال والمذاهب والآراء.

ولم أشأ أن أنفرد بالنظر في الكتاب، وقد حوىٰ من المسائل والقضايا والآراء ما حوىٰ، وذَكَر من أسماء الأعلام والكتب ما ذَكَر، وطوَّف في تاريخ

علم الكلام وفي جغرافيته ما وَسِعَه التَّطواف، وألمَّ بكل فرقة ونحلة إلمامَ المنقطِع لها، الخبيرِ بدروبها ومسالكها، أقول: لم أشأ -والحالُ هذه- أن أنفرد بالنظر، فبدا لي أن أعهد به بعد فراغي من ترجمته إلىٰ أخي العالم الشاب النجيب، الدكتور **عبد الرزاق محمد** (المدرس بقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة)، لينظر فيه نظرة «فنية»؛ أعني نظرة المتخصص، فإن رابه شيء أو أنكر أمرًا دلني عليه، لأراجع الأصل الأجنبي، وأرد الحق إلىٰ نصابه، فلا تسل عن إتقانه وجِدِّه، ولا عن صبره وجودة فهمه، ولا عن حسن تأتيه وقوة ملاحظته، فجزاه الله خيرًا.

وقد حظيت الترجمة كذلك بأن اطلع عليها -قبل طباعتها- الأستاذ الفاضل **عبد الله الغزي** (الباحث بقسم النشر والمطبوعات بوزارة الشؤون الإسلامية السعودية، والمتخصص في علم العقيدة)، فقيَّد -في صبر ودقة يُغبط عليهما- طائفة من الملاحظات التي انتفعت بها كثيرًا، فجزاه الله خيرًا.

ولما استوىٰ الكتاب مطبوعًا علىٰ سوقه، دفعته إلىٰ صديقيَّ الكريمين الدكتور **أيمن عيسىٰ** والدكتور **محمد متولي** (المدرسين بقسم البلاغة والنقد الأدبي بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة)، لمراجعة تجارب الطباعة الأخيرة، فكانا -كالعهد بهما- محقِّقَيْن مدقِّقَيْن، خبيرين بزلات الأقلام وسوابق الأوهام، فجزاهما الله خيرًا.

ولم أزل أذكر مغتبطًا تلك الأصبحة الشتوية الجميلة التي كنت أزعج فيها -علىٰ غير كراهة منه- أستاذي الجليل الدكتور **عبد الحميد شيحة** (أستاذ الأدب العربي بكلية دار العلوم، وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة)، لأباحثه في عبارة أجنبية مشكلة، أو في تعبير يلوح ملغزًا، ثم لا نزال نأخذ بأطراف الأحاديث بيننا، حتىٰ نقف علىٰ حقيقة المراد، والأستاذ لا يضن علىٰ تلميذه في ذلك كله بعلم ولا بجهد، ولا بخبرة الأيام والأعوام، فجزاه الله خيرًا.

علىٰ أني لا آمن -مع ذلك- الزلات كبارًا وصغارًا، كيف وقد أبىٰ الله العصمة إلا لكتابه، حين قال: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا

كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فدلت الآية علىٰ أن الاختلاف الكثير في تصانيف الناس ضربةُ لازب، ولكنني أقول ما قال العبد الصالح: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨].

وأود -في الختام- أن أشكر للقائمين علىٰ **«مركز نماء للبحوث والدراسات»** هذه الجهود المباركة الطيبة في نشر العلم والمعرفة في عالمنا الإسلامي، ولا سيما في مجال الترجمة ونقل الآثار العلمية الغربية القيمة إلىٰ لغتنا العربية، سائلا الله ﷻ لهم مزيدًا من التوفيق والنجاح.

وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم في المبدأ والختام.

أسامة محمد شفيع الدين السيد

القاهرة: **٨ ربيع الآخر ١٤٣٩هـ**
٢٦ ديسمبر ٢٠١٧م

مراجع المقدمة

- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، عضد الدين. **المواقف في علم الكلام**. بيروت: عالم الكتب. د.ت.

- حسن الشافعي. **المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام**. القاهرة: مكتبة وهبة. ط٢، ١٤١١-١٩٩١.

- الغزالي، محمد بن محمد. **المنقذ من الضلال** (ضمن كتاب قضية التصوف). تقديم وتحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة: دار المعارف، ط٥، د.ت.

- .... **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف. ط.٧ د.ت.

- محمد عبده. **رسالة التوحيد** (ضمن الأعمال الكاملة، الجزء ٣). تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

قائمة المشاركين

بنيامين أبراهاموف Binyamin Abrahamov	أستاذ علم الكلام والتصوف الإسلامي والدراسات القرآنية غير المتفرغ بجامعة بار إيلان (Bar-Ilan)، إسرائيل.
بيتر أدامسون Peter Adamson	أستاذ الفلسفة القديمة والعربية بجامعة لودفيج ماكسيميليان (Ludwig Maximilian)، ميونخ.
أسعد ق. أحمد Asad Q. Ahmed	أستاذ الدراسات العربية والإسلامية المشارك بجامعة كاليفورنيا بيركلي (California Berkeley).
محمد علي أمير مُعزّي Mohammad Ali Amir-Moezzi	أستاذ علم الكلام الكلاسيكي بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بجامعة السوربون (Sorbonne)، باريس.
حسن أنصاري Hassan Ansari	عضو مدرسة الدراسات التاريخية بمعهد الدراسات المتقدمة بجامعة برينستون (Princeton)، نيوجيرسي.
ديفيد بينيت David Bennett	باحث ما بعد الدكتوراه في برنامج التمثيل والبحث الواقعي بجامعة جوتنبرج (Gothenburg).
لوتس بيرجر Lutz Berger	أستاذ دراسات الشرق الأوسط بجامعة كِيل (Kiel)، ألمانيا.
حارث بن رملي Harith Bin Ramli	باحث بكلية كمبريدج الإسلامية (Cambridge Muslim College).

باتريشيا كرون(*) Patricia Crone	أستاذ التاريخ الإسلامي غير المتفرغ (سابقًا) بمعهد الدراسات المتقدمة بجامعة برينستون (Princeton)، نيوجيرسي.
هايدْرُنْ أَيشْنَر Heidrun Eichner	أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة إيبرهارد كارلس، توبنجين (Eberhard Karls Tubingen)، ألمانيا.
ماريبِلْ فِييرُّو Maribel Fierro	أستاذ باحث في المجلس الأعلىٰ للبحوث العلمية (CSIC)، مدريد.
فرانك جريفيل Frank Griffel	أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة يل (Yale)، نيو هاڤن، كونيتيكت.
سيدني هـ. جريفيث Sidney H. Griffith	أستاذ المسيحية العربية بالجامعة الكاثوليكية الأمريكية (Catholic University of America)، واشنطن، العاصمة.
ليفنات هولتسمان Livnat Holtzman	محاضرة ورئيس قسم اللغة العربية بجامعة بار إيلان (Bar-Ilan)، رمات غان.
چون هوڤر Jon Hoover	أستاذ الدراسات الإسلامية المشارك بجامعة نوتينجهام (Nottingham).
نيمرود هورفيتس Nimrod Hurvitz	أستاذ محاضر في قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة بن جوريون (Ben-Gurion)، النقب.
ستيڤين سي. جود Steven C. Judd	أستاذ تاريخ الشرق الأوسط بجامعة ولاية جنوب كونيتيكت (Southern Connecticut State)، نيو هاڤن، كونيتيكت.
ويلفرِد مادلونج Wilferd Madelung	أستاذ (لوديان)(**) العربية غير المتفرغ بجامعة أكسفورد (Oxford).

(*) توفيت في ١١ يوليو ٢٠١٥. (المترجم)

(**) نسبةً إلىٰ ويليام لود (William Laud)، مؤسس هذا الكرسي بجامعة أكسفورد، سنة ١٦٣٦ (المترجم).

مارتن نوين Martin Nguyen	أستاذ التراث الديني الإسلامي المشارك بقسم الدراسات الدينية بجامعة فيرفيلد (Fairfield)، فيرفيلد، كونيتيكت.
رشا العمري Racha el-Omari	أستاذ الدراسات الدينية المشارك بجامعة كاليفورنيا سانتا باربارا (California Santa Barbara).
م. سعيد أُوزِرڤارلي M. Sait Ozervarli	أستاذ تاريخ الفكر العثماني بجامعة يلديز التقنية (Yildiz Technical)، إسطنبول.
يوهانّا بينك Johanna Pink	أستاذ (هايسينبرج) للدراسات الإسلامية وتاريخ الإسلام بجامعة فرايْبُرج (Freiburg)، ألمانيا.
رِضا بورچوادي Reza Pourjavady	زائر محاضر في الدين والثقافة في إيران بجامعة جوته (Goethe)، فرانكفورت.
خالد الرويهب Khaled El-Rouayheb	أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة هارڤارد (Harvard).
أولريش رودولف Ulrich Rudolph	أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة زيوريخ (Zurich).
زابينه شميتكه Sabine Schmidtke	أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي بمعهد الدراسات المتقدمة بجامعة برينستون (Princeton)، نيوجيرسي.
كورنليا شوك Cornelia Schock	أستاذ الدراسات الإسلامية بقسم فقه اللغة بجامعة الرور في بوخوم (Ruhr-Universität, Bochum)، ألمانيا.
جريجور شوَارب Gregor Schwarb	باحث حر مقيم بلندن.
ديلفينا سيرانو روانو Delfina Serrano Ruano	باحثة دائمة بمعهد لغات ثقافات حوض البحر المتوسط والشرق الأدنى بالمجلس الإسباني الوطني للبحث العلمي (Spanish National Council for Scientific Research)، مدريد، إسبانيا.

أيمن شحادة Ayman Shihadeh	محاضر في الدراسات الإسلامية بمدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية (SOAS)، بجامعة لندن.
دانييل دو سميت Daniel De Smet	مدير البحث في المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي والمسئول عن وحدة بحث «الشرائع والبدع» في معمل دراسات ديانات التوحيد.
ناثان سباناوس Nathan Spannaus	باحث بعد الدكتوراه بجامعة أكسفورد (Oxford).
آرون سبيڤاك Aaron Spevack	أستاذ الدراسات الإسلامية المشارك بجامعة كولجيت (Colgate).
خان تيل Jan Thiele	زميل ماري كوري (Marie Curie) المجلس الأعلىٰ للبحوث العلمية بمدريد (CSIC).
أليكسندر تريجر Alexander Treiger	أستاذ الدراسات الدينية المشارك بجامعة دالهوزي (Dalhousie)، هاليفاكس، نوڤا سكوتيا.
روتراوت ڤيلانت Rotraud Wielandt	أستاذ غير متفرغ للدراسات الإسلامية والأدب العربي بجامعة بامبرج (Bamberg)، ألمانيا.
أرون زيسو Aron Zysow	باحث حر يقيم في بوسطن.



المقدمة

زابينه شميتكه

يقدم هذا الكتاب نظرةً شاملة للفكر الكلامي في الإسلام منذ عهوده الأولىٰ حتىٰ يوم الناس هذا[1]. وعلىٰ الرغم من أن آمالا عِراضًا كانت تحدونا علىٰ دراسة علم الكلام، فقد خرجت صورته العامة منقوصةً علىٰ كُره منا، فليس لهذا الكتاب من غاية إذن إلا أن يبعث همم العلماء الراغبين في درس هذا العلم، ويمهد لهم سبيل ذلك. وقد انتهجنا في إعداده نهجًا شاملا، فلم يقتصر علىٰ التعريف «بعلم الكلام» علىٰ نحو ضيق، ولا آثر تفسيرًا واحدًا «للدين القيِّم» (orthodox belief) علىٰ ما سواه، ولكنه جَدَّ في أن يعرض الفكر المذهبي لمختلف الفِرق الإسلامية التي لها اشتغال بالمسائل العقدية، ولم يستثنِ من ذلك الفِرَق التي قطع بضلالها المتكلمون علىٰ اختلاف مشاربهم، كالفلاسفة والإسماعيلية. وهو يعترف -فضلا عما تقدم- بأهمية المثاقفات التي دارت رحاها عبر القرون بين المفكرين المسلمين والنصارىٰ واليهود، فالفكر العقدي لليهود والنصارىٰ لا يعكس نظيره فقط عند المسلمين، وإنما تسهم مناهج الاستدلال الفكري المسيحيةُ، وبعض الأفكار المذهبية -في بعض الأحيان- في تشكيله. وقد دُرس التلقي اليهودي لمناهج الكلام، وآراء أهل الاعتزال خاصة في الفصل التاسع، بينما كان التأثير والتأثر بين المذاهب الإسلامية والمسيحية -في مسائل عدة- موضوعَ البحث في الفصول الأول والخامس والحادي والثلاثين.

---

(١) أشكر الزملاء: كاميليا أدانج وحسن أنصاري وسارة سترومزا وخان تيبل علىٰ تعليقاتهم ومقترحاتهم القيمة علىٰ مسودة هذه المقدمة.

وقد راعينا التدرج الزمني عمومًا في ترتيب فصول الكتاب. وما تراه من تفاوت بين الأجزاء الثلاثة، فمردُّه إلىٰ التفاوت بين وفرة المادة العلمية في دراسة تاريخ الفكر الإسلامي منذ فجر الإسلام إلىٰ العصر الكلاسيكي من جهة، والندرة المؤسفة لهذه المادة في مرحلة ما بعد الكلاسيكية من جهة أخرىٰ. فالقسم الأول يتضمن -دون الخوض في تفاصيله- فصولا تبحث المذاهب الكلامية في عصر النشأة وفي فجر العصر الوسيط. أما القسم الثالث فيدرس نهاية العصر الوسيط وبداية الحديث. وأما القسم الخامس فموضوعه الفكر العقدي الإسلامي من نهاية فجر العصر الحديث إلىٰ الحقبة الحديثة نفسها. ويتخلل هذه الثلاثةَ الأقسام المتدرجةَ قسمان يعرضان لقضايا موضوعية، فالقسم الثاني يتضمن أربع دراسات نوعية أخرىٰ تكشف عن المثاقفات بين النِّحَلِ الكلامية الإسلامية، بينما يشتمل الجزء الرابع علىٰ أربع دراسات نوعية أخرىٰ تكشف عن أثر التاريخ السياسي والاجتماعي في علم الكلام.

(١)
أصول علم الكلام

الحق أن نطاق موضوعات علم الكلام بيِّنُ الحدود علىٰ نحو كبير، فبحوث المتكلمين المسلمين مصروفة عبر التاريخ إلىٰ موضوعين أساسيين: **أحدهما**: الله في وجوده وطبيعته، **والآخر**: أفعاله بخلقه، ولا سيما البشر. وكلا الموضوعين يعرض لقضايا مشتبكة، من نحو التجسيم وتصور الصفات الإلهية وأساسها الأنطولوجي، وكذلك معضلة وجود الشر، وحرية الإنسان في مقابل الجبرية.

وقد قدمت المذاهب الكلامية المختلفة إبَّانَ صياغتها لفكرها المذهبي تراثًا وافرًا من الحلول المتباينة لهذه المشكلات، واتخذ علماء الكلام المسلمون -مع ذلك- خطتين منهجيتين متناقضتين: فبينما عول أنصار العقل منهم علىٰ المناهج والأساليب الاستدلالية؛ أي «الكلام» أو «علم الكلام»، كما يسمىٰ نصًا، أنكر المحافظون إنكارًا جَازمًا استعمال العقل، واستعاضوا عنه بالاقتصار علىٰ

النصوص العَقَدِية في القرآن والسنة، والتي هي عندهم «أصول الدين». وقد استُعمل هذا المصطلح الأخير بين المسلمين -للدلالة علىٰ علم العقيدة- جنبًا إلىٰ جنب مع المصطلح المذكور سلفًا «الكلام»، الذي كان يستعمل عند أصحاب النزعة العقلية من المتكلمين. ولم يقتصر درس هؤلاء المتكلمين علىٰ الموضوعين الأساسيين لعلم الاعتقاد؛ أعني: الله وأفعاله، وإنما مدوا بساط هذا العلم حتىٰ ضمَّ موضوعات أخرىٰ، كالفلسفة الطبيعية التي تشمل العالم المخلوق بأسره، وهو كل ما سوىٰ الله.

إن العوامل التي أسهمت في تشكيل علم الكلام وفي تطوره عبر التاريخ كثيرة متنوعة. ولم يزل القرآن -وهو النص المؤسِّس في الإسلام- يعد أقدسَ مصدر موثوق به يثوب إليه المسلم في عقيدته، مع أنه ليس بحثًا كلاميًّا، ولكنه أرسىٰ طائفةً من المفاهيم العقدية الأساسية التي ميزت الفكر الكلامي، ثم تشارك فيها -علىٰ مدىٰ القرون- جميعُ المفكرين المسلمين، كلٌّ بطريقته. ومن وراء نصوص الوحي، كان هناك السياق التاريخي والديني والكلامي الرحيب الذي نشأ فيه الفكر المذهبي وتطور علىٰ كَرِّ الأيام. وقد تجلىٰ هذا التطور في بحث القضايا التي سكت عنها القرآن أو أشار إليها بعبارات مجملة، وهي التي عدَّها المتكلمون -ولا يزالون- من الخلافيات، ومنها حرية الإنسان في أفعاله وما يقابلها من القول بالجبر، وهو الموضوع الذي احتدم فيه الجدل في القرنين الأول والثاني للإسلام، فضلا عن موضوعات معقدة أخرىٰ تتعلق بالأنثروبولوجيا، والأُنطولوجيا، والإبيستمولوجيا، والكوزمولوجيا، حيث دارت المناقشات حولها علىٰ نطاق واسع في البيئة الفكرية والثقافية في العهد الإسلامي الأول. وتضمنت هذه التأثيرات مفاهيم دينية كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، وأفكارًا نبتت في كنف ثقافات محلية أخرىٰ، والموروث الديني والفلسفي لأواخر العصر القديم في إيران قبل الإسلام، وكذلك للهند علىٰ نحو ما. زِدْ علىٰ ذلك أن ما وقع في المجتمع الإسلامي الأول من شقاق سياسي عقب وفاة النبي محمد ﷺ أثار بين المتكلمين أسئلة عن مشروعية الإمامة، وعن حقيقة الإيمان، وشروط النجاة في الآخرة.

ومن المعلوم أن لبَّ العقيدة في الوحي القرآني الإيمانُ بالله. واعتقاد كونه خالقَ العالم ومليكَه الحاكمَ منبثٌّ في أنحاء القرآن وأطوائه، فهو الموصوف بأنه ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]، ﴿ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨]، ﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ﴾ [الحشر: ٢٣]، ﴿مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ [آل عمران: ٢٦]. وهو المذكور بأنه ﴿ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [الحج: ٦٢]، ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [يس: ٨٣]، وهو ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [يس: ٨١]. ولا يزال قارئ القرآن علىٰ ذُكْر من وحدانية الله، حذِرًا من كل صور الشرك، ما دام يؤمن بأن الله هو المالك الحاكم، ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] إلخ، وقطب الرحىٰ في هذ الأمر سورة الإخلاص (١١٢): ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾. وعلىٰ الرغم من أن المقصود الأول لهذه السورة كان -فيما يبدو- دحضَ الشرك المنتشر في شبه جزيرة العرب قبل الإسلام، فقد فُسِّرَت بعد ذلك كأنما كان النصارىٰ هم المخاطبين بها ابتداءً. إن المصطلح القرآني العربي المعبِّر عن الوحدانية هو التوحيد، ويدل الاستعمال المتكرر للجذر (و ح د) في أسماء الفرق الإسلامية المتعددة طوال التاريخ إلىٰ العصر الحديث علىٰ المكانة المركزية التي يتبوأها هذا المفهوم في نفوس المسلمين. فالتوحيد أحد العقائد المركزية في الإسلام، مهما تنوعت تأويلاته وتصوراته.

فمالكية الله تقوم علىٰ النقيض مما يوصف به البشر دائمًا في القرآن من أنهم عبادٌ لله. وفيما يتعلق بمسألة خضوع أفعال الإنسان للقدر ترىٰ آيات الجبر والتخيير متجاورة في القرآن، فالمفهوم القرآني لليوم الآخر -يومَ يسأل الله كلَّ امرئٍ عما كسبت يداه- يعني ابتداءً أن لكل إنسان حرية شخصية فيما يأتي وفيما يدع في هذه الدنيا، وأنه مسئول لذلك عن مآله في الآخرة. وحرية الاختيار ثابتة كذلك في الآيات التي تنص علىٰ أن الله لا يضل إلا من اختار العصيان. علىٰ أن ثمة آيات أخرىٰ في القرآن تصف الله بأنه علىٰ كل شيء قدير، وبكل شيء عليم إلىٰ الحد الذي تغيب معه مسئولية الإنسان جملةً، ففيها أن مصير الإنسان رهين بإرادة الله، وأن الإيمان والكفر والهدىٰ والضلال كلٌّ ذلك بمشيئته،

﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

في القرآن أوصاف كثيرة لله، هي التي أفضت -فيما بعد- إلىٰ ظهور تصورات متباينة للصفات الإلهية، ولأساسها الأنطولوجي، ثم لمقارنتها بصفات الإنسان. فهو ﴿ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿غَنِىٌّ﴾ [البقرة: ٢٦٣]، ﴿وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، ﴿حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٣٢]، ، وهو ﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١]، و﴿عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، وهو ﴿ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ﴾ [هود: ٦٦]، والعلم عنده ﴿ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الملك: ٢٦]، وكذلك ﴿ٱلْقُوَّةِ﴾ [الذاريات: ٥٨]. وفي القرآن كذلك آيات تثبت تنزهه وعلوه (transcendence) (القرآن ١٩: ٦٥؛ ٤٢: ١١)، كأنما تُضَادُّ أخريات تثبت قربه ودنوه (immanence) (القرآن ٥٠: ١٦). وثمة صفتان متضادتان أخريان تُنسبان في القرآن كذلك إلىٰ الله: ﴿وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]. أما متشابهات القرآن -وهي تلك الآيات التي تخلع علىٰ الله صورة الإنسان- فكانت موضوعَ نزاعٍ، فـ«وجه» الله مذكور في القرآن (٢: ١١٥، وفي مواضع شتىٰ)، و(أعينه) (القرآن ١١: ٣٧، ٢٣: ٢٧، ٥٢: ٤٨، ٥٤: ١٤)، و«يده وأيديه» (القرآن ٥: ٦٤، ٣٨: f.٧٥، ٤٨: ١٠، ٥٧: ٢٩)، و«ساقه» (القرآن ٦٨: ٤٢)، وفيه أنه ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (القرآن ٧: ٥٤، وفي مواضع شتىٰ). ومما بعث علىٰ التفكر والنظر بعضُ الصفات التي ربما أوحت بنقائص، من نحو ﴿وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ﴿يَسْتَهْزِئُ﴾ [البقرة: ١٥]، ﴿سَخِرَ﴾ [التوبة: ٧٩]، أو ﴿نسيهم﴾ [التوبة: ٦٧]. وعلاوةً علىٰ ذلك، دعت الصفات المشتركة بين الله والإنسان إلىٰ التفكر في الأسس الأنطولوجية للصفات الإلهية في مقابل الصفات الإنسانية، وفي القرآن: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١].

والحق أن هذا المزيج من المعارف القرآنية والمفاهيم العقدية والقضايا التي أثمرتها البيئة الثقافية الرحبة في صدر الإسلام، وكذلك النزاعات السياسية وما أحدثته من شقاق في المجتمع الإسلامي الأول، كلٌّ ذلك أفضىٰ إلىٰ وجود تنوع كبير في أطياف الفكر الإسلامي العقدي، إنْ في المقالات المذهبية وإنْ في المقاربات المنهجية. وقد كانت الخلافات الدينية -ولم تزل- تُعد خَرْقًا مؤسفًا

لمثالية الوحدة. كما أن أعلام الحق؛ أي العقيدة السنية في مقابل البدعة، كان يرفعها عادةً المنتصر -بماله من قوة- بعد انتصاره.

إن الخلاف والتنوع اللذين طبعا علم الكلام قد انعكسا في بعض أدبياته؛ أعني العقيدة، التي تُعد النوعَ الأثير لدىٰ أصحاب الاتجاه الأثري (traditionalists) الذي يحفظ اعتقاد الأمة، ويدحض المذاهب البدعية. ومما يجدر ذكره أن كتب الملل والنِّحَل (heresiographies) قد بُنيت علىٰ حديث النبي ﷺ القاضي بأن الأمة ستفترق علىٰ ثلاث وسبعين فرقة، لن تدخل الجنة إلا واحدة (الفرقة الناجية)، وأن ثمة كتبًا كانت تعرض الأسلوب الجدلي للكلام، وهو النوع الأثير لدىٰ أصحاب النزعة العقلية من المتكلمين، سواء كان ذلك بطريق الرد والدحض، أو من خلال المختصرات الكلامية، وهذا الأخير لم يزل في تنامٍ طيلة الحقبة المدرسية. وعلىٰ الرغم من التنوع في المذهب والمنهج، فإن التطور التاريخي للفكر الكلامي في الإسلام تميز بالترابط المعقد بين الاتجاهات المختلفة.

(٢)

حالة الفن

نشر ويليام كيورتُن (W. Cureton) فيما بين سنتي ١٨٤٢ و١٨٤٦ طبعته من كتاب «**المِلل والنِّحل**» لمؤلفه الأشعري، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت٥٤٨/١١٥٣)[١]، وبقي هذا الكتاب لمدة طويلة المصدرَ الوحيد المتاح للعلماء المحدَثين في تاريخ علم الكلام. وقد مرَّ قرن ونصف قرن منذ ذلك الحين، ولم تزل تُكتشف -في كل يوم- مصادرُ نصيةٌ جديدة. ومع ذلك، لم يزل البحث المعاصر في علم الكلام في طور الاكتشاف، حتىٰ غدا إخراج الطبعات المحققة للنصوص الأساسية -التي كان يُظن إلىٰ عهد قريب أنها مفقودة- الشغلَ الشاغل لكل باحث في هذا الحقل المعرفي.

(1) Curetons editio princeps was followed by a translation into German by Th. Haarbrucker, published in 1-1850.

إن أحد الأسباب التي أدت إلىٰ بطء تقدم دراسة علم الكلام نسبيًّا هو أن البحث في القضايا العقدية في الحياة الفكرية لمفكري الإسلام لم يلقَ العناية الواجبة لزمن طويل، والغالب أنه سيظل كذلك. فعلم الكلام حريٌّ أن يوصف بأنه أكثر الفروع المعرفية إهمالا في الدراسات الإسلامية، وأنه أقلها اليوم جذبًا للباحثين إذا ما قورن بالفقه أو الحديث أو الدراسات القرآنية. وأدل دليل علىٰ أن هذا الفرع لم يزل في طوره الأولِ وفرةُ النصوص المكتشفة بأَخَرَة، وتلك الطبعات الأولىٰ لأعمال مرَّ بنا دهرٌ ونحن نظنها مفقودة. والعجيب أن الكثير منها يرجع إلىٰ القرون الإسلامية الأولىٰ، خلافًا للظن الشائع بأن جميع المصادر الباكرة لأدبيات الإسلام معلومة، وأنها بين يدي الباحثين. والحق أن كثيرًا من هذه المكتشفات قد حتَّمت تنقيح الآراء المستقرة منذ أمد بعيد عن تاريخ علم الكلام، ومن ذلك -علىٰ سبيل المثال- النصوص المختلفة للمؤلفين الإباضية في القرنين الثاني والثالث الهجريين/ الثامن والتاسع الميلاديين، والإباضية تُعد من أولىٰ الحركات المناوئة للأمويين، ولها مذهب كلامي مستقل وثيق الصلة بالمعتزلة الذين كانوا يمثلون -في ذلك الوقت- حركة المعارضة الباكرة الأخرىٰ ذات الصبغة الدينية السياسية. فهذه المكتشفات الجديدة تتضمن ست رسائل كلامية -وهي مقتطفات مع ذلك- للعالم الكوفي عبد الله بن يزيد الفَزَاري (من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي)، وقد اكتشفت في مخطوطتين من القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي في مزاب بالجزائر(١). فلو استطعنا التحقق من صحتهما، فسيكون الفزاري أسبق متكلم تتيسر دراسة مذهبه من كلامه. وجدير بالذكر أن بحثه المفصل للصفات الإلهية يدل علىٰ أن هذه القضية كانت مثار نقاش بين المتكلمين المسلمين منذ عهد أسبق مما نظن (مادلونج Madelung تحت الطبع، الفصل ١٤). وكذلك قد عُثر حديثًا في بعض المكتبات الخاصة بعُمَان علىٰ مجموعة من النصوص العقدية للعالم العماني الإباضي، أبي المنذر بشير بن محمد بن محبوب (ت٢٩٠/٩٠٨)، وقد أخرجت إلىٰ الناس

(1) Early Ibadi Theology: Six kalam texts by Abd Allah b. Yazid al-Fazari. Ed. W. Madelung and A. al-Salimi, Leiden: Brill, 2014.

في نشرات محققة[١]. ومن أهم ما اكتُشف في السنوات الأخيرة أيضًا «**كتابُ التحريش**» لضِرَار بن عمرو، الذي بدأ معتزليًّا (أنصاري Ansari ٢٠٠٤-٥، أنصاري ٢٠٠٧: ٢٣-٤٤؛ فان إس van Ess ٢٠١١: ١/ ١٣٢-١٤٠؛ وانظر أيضًا: الفصل الثالث)[٢]، وجزءٌ كبير من «**كتاب المقالات**» لأبي علي الجُبَّائي (ت٣٠٣/ ٩١٥) الذي يعد أول متكلم بلسان الاعتزال في البصرة خلال الحقبة المدرسية (أنصاري ٢٠٠٧؛ فان إس ٢٠١١)[٣]. وتجدر الإشارة أيضًا إلىٰ الاقتباسات المتزايدة المأخوذة من العمل المهم الذي ظهر باكرًا في المقالات، وهو «**كتاب الآراء والديانات**» للمؤلف الشيعيِّ الاثني عشريّ، الحسن بن موسىٰ النَّوْبَخْتي الذي اشتهر في مطلع القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي (فان إس ٢٠١١: ٢١٩-٦٠، ولا سيما من ٢٢٤-٣٠؛ مادلونج ٢٠١٣)[٤].

فإذا ما أنعمنا النظر في حال البحث منذ مطالع القرن الحادي والعشرين، وجدنا تقدمًا لافتًا في الكشوف العلمية في جميع فروع علم الكلام تقريبًا، وسايَرَ ذلك وعيٌ متزايد بكثرة ما لم يُكتشف بعدُ من مصادر هذا العلم، وكذلك بوجود ثغرات صارخة.

وقد ازدهرت دراسة المعتزلة -وهي أعظم الفِرَق الكلامية تأثيرًا في فجر الإسلام- في الخمس عشرة سنةً الأخيرة خاصة. ولما كان الشيعة من زيدية وإمامية قد ذهبوا مذهبَ الاعتزال، بَلْهَ من جرىٰ في مضماره من مفكري اليهود، رأينا كثيرًا من مصادر المعتزلة محفوظةً -مع مخطوطات أخرىٰ- في غير قليل من

(1) Early Ibadi Literature. Abu l-Mundhir Bashir b. Muhammad b. Mahbub: *Kitab al-Rasf fi l-Tawhid, Kitab al-Muharaba and Sira*. Ed. W. Madelung and A. al-Salimi, Wiesbaden: Harrassowitz, 2011.

(٢) الطبعة التي نشرها حديثًا حسين خسانصو ومحمد كزسكين عن شركة دار الإرشاد بإسطنبول (٢٠١٤) غير مرضية، ومن المأمول أن تخرج النشرة التي أعلن عنها حسن أنصاري تامة (أنصاري ٢٠٠٧: ٤٤-٢٣).

(٣) يعد كل من حسن أنصاري وو. مادلونج حاليًا نشرة محققة من «المقالات».

(٤) انظر أيضًا:

Al-Hasan ibn Musa al-Nawbakhti, Commentary on Aristotle 'De generatione et corruptione, أعده، وترجمه، وعلق عليه م. راشد، برلين: de Gruyter, 2015.

المكتبات الخاصة والعامة في اليمن، وكذلك في عدة مجموعات جِنِيزَا[*] حول العالم، وأهمها مجموعات أبراهام فيركوفيتش (Abraham Firkovitch) في المكتبة الوطنية بروسيا، في سانت بطرسبرج. وقد غدا الرجوع إلىٰ هذه الآثار ميسورًا في العَقدين الأخيرين، وهو ما نحمد لأجله التقنيات الرقمية التي أعانت علىٰ ذلك، تُعضدها جهودُ باحثي اليمن والعالم (وذلك في حالة المخطوطات المحفوظة في اليمن)، وكذلك ما انتهت إليه السياسةُ الدولية (في حالة مجموعات أبراهام فيركوفيتش حيث مهد انحلال الاتحاد السوفيتي لباحثي العالم سبيل الاطلاع علىٰ هذه المواد). وثمة جهود حديثة تبذل في مكتبات أوربا وأمريكا الشمالية (زوبيروج Sobieroj ٢٠٠٧، لوفجرين Lofgren وتريني Traini ١٩٧٥-٢٠١١) لتصنيف بعض المجموعات ذات الأصول اليمنية، وذلك فضلا عن ترقيمها الجزئي وإتاحتها للاطلاع[1] مما لفت أنظار الباحثين إلىٰ آثار المعتزلة الوافرة (زيدية وغير زيدية) في المكتبات الغربية.

وفي الحق أن الرجوع إلىٰ آثار عدد كبير من شيوخ معتزلة القرنين الخامس والسادس الهجريين/الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين قد أصبح يسيرًا في الخمس عشرة سنةً الأخيرة، ومن بينها آثارٌ كان يُظن -فيما مضىٰ- أنها مفقودة. فمن بواكير مختصرات الكلام المحفوظة كتابُ «**الأصول**» لأبي علي محمد بن

(*) جنيزا أو جنيزة Genizah: مكان تحفظ فيه الكتب والآثار اليهودية المتعلقة بالشعائر مما لم يعد مستخدمًا؛ إذ لا سبيل -في شريعة اليهود- إلىٰ إتلاف أي كتاب أو أي شيء فيه اسمُ الله؛ ولذلك تُخزن دائمًا في حجرة صغيرة ملحقة بالكَنِيس (المعبد)، وهو ما يفسر كثرة المخطوطات القديمة في الجنيزات .(المترجم)

(1) For manuscripts of the Bavarian State Library, Munich, see http//:daten.digitale-sammlungen. de/db/ausgaben/gesamtausgabe.html?projekt1237542282=recherche=jaordnung=sigl=del=de. For manuscripts of the State Library of Berlin, see http//:digital.staatsbibliothek-berlin.de/ suche/?DC=au%C3%9Fereurop%C3%A4ische.handschriften.For digitized manuscripts of Yemeni provenance at the Firestone Library, Princeton University, Princeton NJ, see http//:pudl.princeton.edu/results.php f=1kwv1=Yemencollectionf=Yemeni%20Manuscript%20Digitization%20Initiative.

خلاد البصري المعتزلي، أشهرِ تلامذة المتكلم المعتزلي، مؤسس البهشمية، أبي هاشم الجُبَّائي (ت٣٢١/٩٣٣)، وقد وجد محفوظًا ضمن عدة شروح له متأخرةٍ، طُبع بعضها[١] (انظر أيضًا: أنصاري وشميتكه b٢٠١٠). وقد أخرج دانييل جيماريه (D. Gimaret) نشرة لكتاب «**التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**»، لإمام معتزلة البصرة في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، الحسنِ بن أحمد بن مَتَّوَيْه، وهو أكثر الكتب الموجودة بسطًا للفلسفة الطبيعية[٢] (انظر أيضًا: زيسو Zysow ٢٠١٤). وفي عام ٢٠٠٦ نشرت نسخة مصورة لبعض الشروح علىٰ هذا الكتاب، ويُحتمل أنه لتلميذ ابن متويه، أبي جعفر محمد بن علي (بن) مَزدك، المتكلمِ الزيدي الذي عاش ونشط في الرَّي أواخر القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي[٣] (انظر أيضًا: جيماريه b٢٠٠٨، شميتكه b٢٠٠٨)،كما وُجدت -في بعض مجموعات الجنيزا- متفرقاتٌ كثيرةٌ من كتابات شيخ ابن مَتَّوَيْه، وإمامِ معتزلة البصرة في زمانه غيرَ مدافَع، عبدِ الجبار الهمذاني (ت٤١٥/ ١٠٢٥)، والظاهر أن شيئًا منها لم يصل قطُّ إلىٰ اليمن، وقد اشتملت -علاوةً علىٰ بعض المجلدات الإضافية من موسوعته الكلامية «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**»[٤]- علىٰ كتابه «**المنع والتمانع**» (شميتكه ٢٠٠٦:

---

(١) علم الكلام المعتزلي البصري: كتاب «الأصول» لأبي علي محمد بن خلاد البصري وشروحه: طبعة محققة لزيادات شرح الأصول للإمام الناطق بالحق، أبي طالب يحيىٰ بن الحسين بن هارون البطحاني الزيدي (ت٤٢٤/ ١٠٣٣). تحقيق س. أدنج، و. مادلونج، زابينه شميتكه. ليدن، بريل، ٢٠١١. شروح الزيدية علىٰ المعتزلة البهشمية: طبعة مصورة من تعليق أبي طاهر بن علي الصفار (القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي) علىٰ كتاب «الأصول» لابن خلاد، مخطوط بمكتبة كلية الطب بجامعة شيراز (كتابخانه علامه طباطبائي)، تحقيق حسن أنصاري، زابينه شميتكه، طهران: ميراثي مكتوب [تحت الطبع].

(٢) «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض» لأبي محمد الحسن بن أحمد بن مَتَّويه (القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي)، نشرة الدكتور جيماريه، مجلدان، القاهرة، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ٢٠٠٩.

(٣) شرح مجهول المؤلف علىٰ كتاب «التذكرة» لابن متويه، نسخة مصورة عن مجموعة مخطوطات مهدوي ٥١٤ (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، طبعة زابينه شميتكه، طِهران، المعهد الإيراني للفلسفة، ٢٠٠٦.

(٤) انظر علىٰ سبيل المثال: «نكت الكتاب المغني»، تنقيح كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، =

f.٤٤٤، رقما ٢٦، ٢٧) وكتابه «**الكتاب المحيط**» الذي عرف في شرح ابن متويه فقط بـ «**كتاب المجموع في المحيط بالتكليف**»[١]. وفي الأعوام الأخيرة تنبه الباحثون إلىٰ كتاب «**تثبيت دلائل النبوة**»، المنسوب في مخطوطته الوحيدة الباقية إلىٰ عبد الجبار، فتوفر جي. إس رينولدز (G. S. Reynolds) علىٰ إعداد دراسة عنه (رينولدز ٢٠٠٤)، أعقبها بطبعة جديدة وترجمة شاركه فيها سمير خليل سمير[٢]. وقد شكك حسن أنصاري بأَخَرَةٍ في صحة نسبة هذا الكتاب إلىٰ عبد الجبار (أنصاري ٢٠١٤a، ٢٠١٤b). ورُممت -اعتمادًا علىٰ نسخ يهودية- أجزاء كبيرة من الكتاب الجامع للوزير البويهي الصاحب بن عباد (ت٣٨٥/ ٩٩٥) في الفلسفة الطبيعية، مقرونةً بشرح عبد الجبار، زيادةً علىٰ ما يبدو أنه كتابه الكلامي الآخر المفقود «**نهج السبيل في الأصول**»[٣]. وقد ساعدت مقتنيات مجموعات فيركوفيتش أيضًا علىٰ القيام باستعادة جزئية لكتاب القاضي عبد الله بن سعيد اللباد في الفلسفة الطبيعية، وهو تلميذ آخر من تلامذة عبد الجبار[٤]. وعُثر في مكتبة مسجد صنعاء الكبير علىٰ نسخة من كتاب «**مسائل الخلاف في الأصول**» لأبي رشيد النيسابوري، أهمِّ تلامذة عبد الجبار (أنصاري وشميتكه ٢٠١٠a)، وأخرج د. جيماريه نشرة جديدة محققة من ثاني كتبه الكلامية أهميةً: «**كتاب**

= لعبد الجبار الهمذاني: الكلام في التوليد، الكلام في الاستطاعة، الكلام في التكليف، الكلام في النظر والمعرفة. أعدَّ أجزاءه الباقية وقدَّم لها أو. همدان وزابينه شميتكه، بيروت: المعهد الألماني للدراسات الشرقية (بلجنة من دار نشر كلاوس شفارتس، برلين)، ١٤٣٣/ ٢٠١٢.

(١) يقوم كل من أ. حمدان (O. Hamdan) وج. شُوَارب (G. Schwarb) حاليًا بإعداد نشرة محققة من كتاب «المحيط». كما تقوم مارجاريتا تي. هيمسكيرك (Margaretha T. Heemskerk) بإعداد المجلد الرابع من كتاب «المجموع» لابن متويه.

(2) Critique of Christian Origins. A parallel English-Arabic text, edited، translated, and annotated by G. S. Reynolds and S. Kh. Samir, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2010.

(3) Al-Sahib Ibn Abbad Promoter of Rational Theology: Two Mutazili kalam texts from the Cairo Geniza. Edited and introduced by W. Madelung and S. Schmidtke, Leiden: Brill, forthcoming.

(٤) يُعد كل من أو. حمدان وزابينه شميتكه حاليًا نشرة محققة منه.

مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين»، الذي وجدت منه مخطوطة وحيدة في برلين (جيماريه ٢٠١١). وجمع خضر محمد نبها ما بقي من آثار أئمة المعتزلة في التفسير، ونشرت في عام ٢٠٠٧، في سلاسل «**موسوعة تفاسير المعتزلة**»[١]. واكتُشفت -ضمن مخطوطات مجموعات فيركوڤيتش- أجزاءٌ من أجلِّ ما كتب أبو الحسين البصري (ت٤٣٦/ ١٠٤٥)، تلميذ عبد الجبار، ومؤسس آخر مدرسة تجديدية في المعتزلة[٢]، وقد استُكملت هذه الأجزاء من طائفة من النصوص لمؤلفين يهود تشهد بما كان من أثر لفكر أبي الحسين في مفكري اليهود في زمانه (مادلونج وشميتكه ٢٠٠٦). وقد استُردت -علاوةً علىٰ ذلك- الكتابات المذهبية لتلميذه المتأخر، ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي (ت٥٣٦/ ١١٤١) من مكتبات خاصة شتىٰ في اليمن والهند وإيران، وهي الآن متاحة في نشرة موثقة[٣]. وحظي استحياء الصلة بمذهب الاعتزال في العصر الحديث (الذي يعرف دائمًا بـ «المذهب الاعتزالي الجديد» (Neo-Mu'tazilism)، بدراسات متعددة في السنوات الأخيرة (هيلدبراند Hildebrandt 2007؛ شوارب ٢٠١٢).

ومن بين الثغرات الكثيرة التي يتعين علىٰ الباحثين سدُّها في قابل الأيام إخراجُ نشرات محققة من الكتب الكلامية لأبي سعد البيهقي الحاكم الجشمي (ت٤٩٣/ ١١٠١)، ولا سيما موسوعته «**عيون المسائل**»، وشرحه عليها «**شرح عيون المسائل**»، وكذلك ما سلف ذكره من كتب عبد الجبار الكلامية المحفوظة ضمن مجموعات فيركوڤيتش. ومع ذلك، علىٰ الرغم من أن الدرس العلمي

(١) نَشرت هذه السلاسل دارُ الكتب العلمية/بيروت، وضمت العناوين الآتية: تفسير أبي بكر الأصم، عبد الرحمن ابن كَيْسان (٢٠٠٧)، تفسير أبي علي الجُبَّائي (٢٠٠٧)، تفسير أبي القاسم الكعبي البلخي (٢٠٠٧)، تفسير أبي الحسن الرماني وهو المسمىٰ «الجامع لعلم القرآن» (٢٠٠٩)، تفسير القاضي عبد الجبار المعتزلي وهو المسمىٰ «التفسير الكبير» أو «المحيط»، ويليه «فرائد القرآن وأدلته» (٢٠٠٩).

(٢) «تصفح الأدلة» نشر أجزاءه الباقيةَ وقدم لها و. مادلونج وز.شميتكه، ڤيسبادين: هاراسوڤيتس، ٢٠٠٦.

(٣) «كتاب الفائق في أصول الدين»، طبعة و. مادلونج وم. ماكديرموت (M. McDermott)، طِهران: المعهد الإيراني للفلسفة، ٢٠٠٧. تحقيق فيصل بدير عون، القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ١٤٣١/ ٢٠١٠. «كتاب المعتمد في أصول الدين»، طبعة منقحة ومزيدة لـ و. مادلونج، طهران: ميراث مكتوب، ٢٠١٣. «تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة»، تحقيق حسن أنصاري وو. مادلونج، طِهران: المعهد الإيراني للفلسفة، ٢٠٠٨.

للمعتزلة قد شهد تقدمًا لافتًا في العقود الأخيرة حتىٰ انتهىٰ بنا إلىٰ تصور دقيق نوعًا ما لتطورهم (انظر مقدمة المحققين لأدانج، وشميتكه، وسكلار Sklare ٢٠٠٧. شوارب ٢٠٠٦a، ٢٠١١. وانظر كذلك: الفصول من ٧ إلىٰ ١١ من هذا الكتاب)، فلا ينبغي أن يغيب عن خاطرنا أن الآثار الاعتزالية الباقية لا تمثل إلا بعض مدارس المعتزلة. أما الفروع الأخرىٰ للحركة -كمدرسة بغداد التي كان أبو القاسم الكعبي البلخي (ت٣١٩/ ٩٣١) آخرَ أئمتها المبَرِّزين (العمري el-Omari ٢٠٠٦)، أو الإخشيدية التي سميت باسم المتكلم الشهير، الفقيه، المحدث أبي بكر ابن الإخشيد (ت٣٢٦/ ٩٣٨) (مراد Mourad ٢٠٠٦، كولينيتش Kulinich ٢٠١٢)- فيتعين علينا أن نستقي أخبارها من كلام خصومهم الذي لا يبرأ من نقصٍ وهوىٰ، ولا نملك مع ذلك أن نمتحن صدقه بالرجوع إلىٰ مصادرهم الأولىٰ، ولا أن نستخلص مذهبهم الكلامي في مجموعه[1].

لقد مضىٰ الدرس المكثف للمعتزلة في الخمس عشرة سنةً الأخيرة، وهو الذي يدين بالفضل يقينًا إلىٰ تلقي الزيدية ونقلهم لمذهب الاعتزال، ثم حفظِهم آخر الأمر لتراثه الفكري في مكتبات اليمن، أقول: مضىٰ هذا الدرس جنبًا إلىٰ جنبًا مع التوسع في الدراسة العلمية لعلم الكلام في مجتمعات الزيدية في إيران واليمن. فكثير من تواليف الزيدية الكلامية قد أخرجها باحثون يمنيون وغيرُ يمنيين في طبعات محققة أو توشك أن تكون كذلك، كما نُشرت -في السنوات الأخيرة- طائفةٌ من الدراسات التحليلية المعمَّقة لتاريخ علم الكلام في المجتمعات الزيدية في إيران واليمن (لا تزال دراسة مادلونج ١٩٦٥ المنطلَق الرئيس للبحث المعاصر)، وزد علىٰ ذلك التزايد اللافت في الدراسات الزيدية واليمنية عمومًا (انظر مقدمات المحققين لشميتكه ٢٠١٢b، وهولنبِرج Hollenberg، وراوش

(١) هناك كتابان موجودان لأبي القاسم الكعبي، غير أن أيًّا منهما لا يصلح لدراسة مذهبه، وهما كتاب «قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، وهو في رواة الحديث (طبعة أبي عمرو الحسين بن عمرو بن عبد الرحيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، و«كتاب مقالات فرق أهل القبلة»، الذي لم يزل بحاجة إلىٰ أن ينشر كاملا، انظر: فان إس ٢٠١١، ١/ ٣٢٨-٧٥. وذكر حسين هنسو علىٰ موقعه طبعته المحققة من كتاب «عيون المسائل والجوابات» للكعبي، وهي التي ستظهر قريبًا فيما يبدو. انظر:
http//:ilahiyat.istanbul.edu.tr/?p6342=.

Rauch؛ وشميتكه ٢٠١٥؛ وأنصاري وشميتكه ٢٠١٦). ومن أعجب ما عُثر عليه قطعة من تراث اللاهوتي اليهودي القَرَّائي Karaite[*] يوسف بن بصير (القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي)، وقد نقلت هذه القطعة -مع مجموعات كبيرة من نصوص أخرىٰ- من إيران إلىٰ اليمن بأثر من الوحدة السياسية التي قامت بين جماعتي الزيدية في شمال إيران واليمن بدءًا من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، غير أن تهرؤها قد حال دون أن يعرف قراؤها اليمنيون أصلَ مؤلفها اليهوديَّ (أنصاري، ومادلونج، وشميتكه ٢٠١٥).

ولنقل مرة أخرىٰ: إنه علىٰ الرغم من هذا التقدم الهائل، فإن نقصًا كبيرًا لم يزل، ولا سيما في دراسة تاريخ عقائد الزيدية منذ القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، وكذلك في دراسة أقوال الفرق التي خرجت من رحمها بعد أن تفككت في بعض مراحلها التاريخية. فمن ذلك -علىٰ سبيل المثال- «المطرِّفية» التي شنَّ الإمام المنصور بالله، عبدُ الله بن حمزة (ت٦١٤/١٢١٧) علىٰ أتباعها حربًا ضَروسًا أخرست لسان هذه البدعة إلىٰ الأبد (انظر الفصل ٢٧).

وفي الخمسَ عشرةَ سنةً التي خلت تواترت المنشورات عن الشيعة الاثني عشرية (انظر أيضًا الفصلين ١١، ٢٦)، وقد أفادت الدراساتُ المتعلقة بمذهبهم في السنوات الأخيرة إفادةً عظيمة مما تيسر من الاطلاع علىٰ مجموعات المخطوطات في العراق، ومن أمثلة ذلك النشرةُ الحديثة لـ «**الرسالة المُوضِحة**»، لصاحبها المظفَّر بن جعفر الحُسيني (القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي)، وهي تبحث مسألة الإمامة، وقد اعتمدت علىٰ مخطوطة من مجموعة آل كاشف الغطاء[1]. وفيما يتعلق بعلم الكلام خلال عصر الأئمة قام البحث العلمي حديثًا بتقييم اقتفاء الإمامية أثرَ المعتزلة -وهو الذي زَامَنَ بَدءَ غيبة الإمام الثاني عشر-

---

(*) القَرَّاؤون (Karaites): طائفة يهودية قصرت نفسها علىٰ التوراة المكتوبة دون تفسير الأحبار لها، وهي تنسب إلىٰ عنان بن داود (من القرن الثامن الميلادي)؛ ولذلك يقال لها أحيانًا «العنانية». أما اسم القرائية فلم يعرف قبل القرن التاسع. وكان عنان يقول لأتباعه: «ابحثوا في التوراة، ولا تلتفتوا إلىٰ رأيي»، وكان كذلك يهون في أعينهم شأن تفاسير الرهبان «القانون الشفوي oral law». (المترجم)

(١) قُمّ: مكتبة آية الله العظمىٰ المرعشي النجفي الكبرىٰ، الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلامية، ٢٠١١.

بوصفه قطيعةً مع أصول مذهب الأئمة في عهده الأول. غير أن دراسةَ ويلفرد مادلونج الحديثةَ الرائدةَ لـ «**كتاب الأصول من الكافي**» لمحمد بن يعقوب الكُلَيْني (ت٣٢٩/٩٤١) (مادلونج b٢٠١٤) نقحت هذا الرأي علىٰ نحو كبير، مبينةً أن الأئمة هم الذين أتوْا فأيدوا شيئًا فشيئًا مقالاتِ المعتزلة (مادلونج b٢٠١٤: ٤٦٨)، فمهدوا بذلك السبيلَ لما تلا ذلك من تلقي الفكر الاعتزالي في زمان الغيبة وبعده. وحريٌّ بنا أن نشيد -فيما يخص علم الكلام الشيعي في مراحله الأولىٰ- بالتحليل العميق الذي قام به حسن أنصاري لمفهوم الإمامة ولتطور المذهب (الأنصاري تحت الطبع). ونظرًا للعلاقة الوثيقة بين الحديث والفكر الكلامي -وهي السمة المميزة للتشيع- ولا سيما في الزمان الأول (انظر: كولبِرج Kohlberg ٢٠١٤)، فإن النشرة الحديثة لـ «**كتاب القراءات**»، لصاحبه أحمد بن محمد السيَّاري (القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي) -وهو نص مهم في دراسة علم الكلام الشيعي في عهده الأول- جديرةٌ هي الأخرىٰ بالإشادة[1]. ولم تزل الأهمية المتجددة للحديث في مذهب الشيعة الاثني عشرية زمنَ الدولة الصفوية، وكذلك في زمان القاجار علىٰ نحو خاص، بحاجة إلىٰ أن تُدرس تفصيلا (پورجوادي Pourjavady وشميتكه ٢٠١٥: ٢٥٥٠ وما بعدها). وكذلك أحرز الكشف العلمي تقدمًا في الوقوف علىٰ الفكر الكلامي للشريف المرتضَىٰ (ت٤٣٦/١٠٤٤)، ففي سنة ٢٠٠١ نشر محمد رضا الأنصاري القُمِّي طبعة من كتاب المرتضَىٰ «**الملخص في أصول الدين**» عن مخطوط وحيد غير كامل[2]، ونشر في سنة ٢٠٠٣ طبعة من كتابه «**الصَّرفة**»[3]. وكذلك خصصت بأُخَرةٍ أطروحة دكتوراه لدرس حياة المرتضَىٰ وفكره (عبد الساتر ٢٠١٣، وانظر أيضًا عبد الساتر ٢٠١٤). وكان الجيل اللاحق من مفكري الشيعة موضوعَ دراسة مفصَّلة عن تلميذ المرتضَىٰ المبرِّز، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطُّوسي

---

(١) «*Revelation and Falsification*»: «كتاب القراءات» لأحمد بن محمد السياري. تحقيق إي كولبرج ومحمد علي أمير مُعزّي، لَيْدن: بريل، ٢٠٠٩.

(٢) طِهران: مركز النشر الجامعي (دانشگاهي)، ١٣٨١[/٢٠٠٢].

(٣) «الموضِح عن جهات إعجاز القرآن» (الصَّرفة)، طبعة محمد رضا الأنصاري القُمي، مشهد ١٤٢٤/١٣٨٢[/٢٠٠٣].

(ت٤٦٠/١٠٦٧)، طبعت مع نسخة مصورة من شرح عبد الرحمن بن علي بن محمد الحسيني (ت٥٨٢/١١٨٦) علىٰ «**المقدمة**» للطوسي التي حفظت في مخطوطة وحيدة[1] (انظر أيضًا: أنصاري وشميتكه ٢٠١٤). وتكاثرت الأدلة كاشفةً إلىٰ أي مدىٰ تلقىٰ قَرَأَةُ اليهود كتابات مفكري الإمامية، ولا سيما كتابات الشريف المرتضَىٰ ونفر من تلامذته (شوارب b٢٠٠٦، شوارب a٢٠١٤، شميتكه c٢٠١٢، شميتكه ٢٠١٤، مادلونج a٢٠١٤). والحق أن ثمة نقصًا كبيرًا في درس مقالات الإمامية في الفترة التي بين جيل تلامذة الشريف المرتضىٰ وعصر سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحِمصي الرازي (توفي بعد ٦٠٠/ ١٢٠٤)، مؤلفِ «**المنقذ من التقليد**»؛ أي منذ أواسط القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي إلىٰ نهاية القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، فخلال تلك الفترة كان متكلمو الشيعة الإمامية مستغرَقين في مذاهب خصومهم المتكلمين من البهشمية وأبي الحسين البصري. وبينما أيَّد المرتضىٰ ومعظم تلامذته مقالات البهشمية عمومًا، جنح الحمصي الرازي إلىٰ آراء أبي الحسين البصري في خلافياته مع أتباع أبي هاشم. وفي الحق أن تطور هذا الأمر -الذي كان ربما ابتدأه الشيخ الطوسي- لم يزل حقيقًا بمعاودة النظر (أنصاري وشميتكه ٢٠١٤، أنصاري وشميتكه قريبًاa). وفي السنوات الماضية، كانت عناية البحث العلمي بالتطور المذهبي لدىٰ الشيعة الاثني عشرية إلىٰ زمان نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢/ ١٢٧٤) قصير النفس. وليس كذلك الحال في تراث من جاءوا بعدهم وفي فكرهم وتلقيهم، فقد حظي -كالحال في درس التطور الأخير للفكر الإمامي- بعناية الدارسين في أنحاء العالم (علىٰ سبيل المثال: صدري خويي Sadrayi Khuyi ٢٠٠٣، وپورچوادي ٢٠١١). ولنذكر في هذا الصدد -تمثيلا- كثرةَ ما نشر في الأعوام الماضية عن ابن أبي جُمهور الأحسائي (توفي بعد ٩٠٦/ ١٥٠١)، فقد أسفرت أول دراسة في ألمانيا -عن حياته وفكره، ونُشرت في عام

---

(١) تلقي الكتابات الكلامية للشيخ الطوسي في سورية في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. نسخة مصورة طبق الأصل من شرح عبد الرحمن بن علي بن محمد الحسيني علىٰ مقدمة الطوسي (مخطوطة عاطف أفندي ١/١٣٣٨)، نشرة حسن أنصاري وزابينه شميتكه، طهران: ميراثي مكتوب، ٢٠١٣.

٢٠٠٠ (شميتكه ٢٠٠٠)- عن اكتشاف طائفة من تراثه الذي كان يُعتقد أنه مفقود، كما نُشرت في الآونة الأخيرة طبعات محققة من أعماله، وكذلك ثَبَتٌ تفصيلي بها (الغفراني al-Ghufrani ٢٠١٣ ومراجع أخرىٰ).

أما عن الأشعرية، فقد عَمَدَ الباحثون أيضًا في الخمسَ عشرةَ سنةً الماضيةِ إلىٰ تسليط الضوء علىٰ طائفة من المصادر الجديدة. ففي شأن فكرِ مؤسسها الذي سُميت باسمه وتاريخه الأول لم تزل دراسات كثيرة كتلك التي قام بها ر.م. فرانك (R. M. Franc) (مجموعة في فرانك ٢٠٠٧، فرانك ٢٠٠٨)، ودانيال جيماريه حجةً في هذا الباب، مقرونةً بـ «**مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**» لأبي بكر محمد بن الحسن بن فُورَك (ت٤٠٦/١٠١٥)، الذي يُعد أكثر المصادر الثانوية أهميةً في الكشف عن مقالات أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤/ ٩٦٤)[١]، وقد اتُّخذ هذا الكتابُ أساسًا لدراسة جيماريه غير المسبوقة لمذهبه الكلامي (جيماريه ١٩٩٠). ثم إن جيماريه نشر بعد ذلك طبعة جديدة من «**كتاب مشكِل الحديث**» لابن فورك أيضًا، وهو نص آخر ذو أهمية كبيرة في دراسة التاريخ الكلامي للأشعرية[٢]، وفي عام ٢٠٠٨ طُبع كتابه «**شرح العالم والمتعلم**»[٣]. وقد اكتشفت، ثم طُبعت -جزئيًا- أجزاءٌ كبيرة من أعظم ما تمخضت عنه قريحة أبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣/١٠١٣): «**هداية المسترشدين**» (جيماريه ٢٠٠٨a، شميتكه ٢٠١١)، وكذلك نشرت حديثًا طائفةٌ من تصانيف متقدمي المتكلمين الأشاعرة، منها «**البيان عن أصول الإيمان**» لأبي جعفر السِّمناني (ت٤٤٤/١٠٥٢)، صاحبِ الباقلاني[٤]، وكذلك مبحث الإلهيات من

---

(١) «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، من إملاء أبي بكر محمد بن الحسن بن فُورَك، عني بتحقيقه دانيال جيماريه، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٧.

(٢) «كتاب مشكِل الحديث وتأويل الأخبار المتشابهة» لأبي بكر محمد بن الحسن بن فُورَك الإصبهاني الأشعري، بتحقيق دانيال جيماريه، دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ٢٠٠٣.

(٣) تحقيق وضبط أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩ (الطبعة الثانية ١٤٣٤/٢٠١٣).

(٤) «البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان». تحقيق عبد العزيز رشيد محمد الأيوب، الكويت، دار الضياء للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.

كتاب «**الغُنية**» لأبي القاسم الأنصاري، تلميذ الجويني، (ت٥٢١/١١١٨)[١]، وليس الكتاب المكتشف حديثًا -الموسومُ بـ«**نهاية المرام في دراية الكلام**» لضياء الدين المكي (ت٥٥٩/ ١١٦٣ أو ٦٤)، وهو أبو فخر الدين الرازي، والذي أتيحت منه نشرة مصورة طبق الأصل- إلا صياغةً أخرىٰ لغنية الأنصاري[٢]. وفي العَقد الأخير نشِط باحثو شمال إفريقيا في استرجاع المصادر الأولىٰ في مكتبات المغرب (علىٰ سبيل المثال: زَهري وبوكاري Zahri and Bukari ٢٠١١)، وفي دراسة تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي (ومثاله: البَختي al-Bakhti ٢٠٠٥)[٣]. وفي الحق أن استرجاع هذه الآثار لم يزل يشغل الباحثين في إسبانيا والولايات المتحدة (شميتكه a٢٠١٢، سبيڤاك Spevack ٢٠١٤، كازازاس كانالس Casasas Canals وسيرانو روانو Serrano Ruano قريبًا، تييل Thiele قريبًا، الرويهب El-Rouayheb قريبًا، وانظر أيضًا الفصلين ١٣، ٢٩). ونشرت حديثًا طبعات محققة تتضمن أعمالا لعبد الحق بن محمد بن هارون الصِّقلي (ت٤٦٦/ ١٠٧٣ أو ٧٤)[٤]، ومحمد بن الحسن المرادي (ت٤٨٩/ ١٠٩٦)[٥]،

---

(١) «الغُنية في الكلام»، قسم الإلهيات، تحقيق مصطفىٰ حسين عبد الهادي، مجلدان، القاهرة، دار السلام. ١٤٣١/ ٢٠١٠.

(٢) ضياء الدين المكي، «نهاية المرام في دراية الكلام»، م س حيدرأباد، ولاية أندرا برادش، مكتبة المخطوطات الشرقية، الكلام ١٣، نشر منسوبًا إلىٰ والد فخر الدين الرازي، ضياء الدين المكي، نهاية المرام في دراية الكلام، نسخة مصورة عن أصل المؤلف، تقديم أيمن شحادة، والمقدمة الفارسية لحسن أنصاري. طهران: ميراثي مكتوب، ٢٠١٣. وقد قارن خان تييل منهجيًا بين نهاية المرام والغنية.

(٣) يتعين التنويه بمركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العَقَدية بتِطوان، المغرب. انظر:

http//:www.achaari.ma .

وجدير بالملاحظة أن من بين أحدث إصداراتهم كتابًا بعنوان: جهود المغاربة في خدمة المذهب الأشعري: بحوث الندوة العلمية التي نظمها مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بالرابطة المحمدية للعلماء بكلية أصول الدين بتِطوان، يوم الأربعاء ٢١ من جُمادىٰ الآخرة ١٤٣٢هـ، الموافق لـ ٢٥ مايو ٢٠١١. مدينة تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، المملكة المغربية، الرابطة المحمدية للعلماء، ٢٠١٢.

(٤) أجوبة إمام الحرمين الجويني عن أسئلة الإمام عبد الحق الصقلي، عني بضبط نصها جلال علي الجهاني، وعلق عليها وشرح غوامضها سعيد فودة، عَمّان، دار الرازي، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧.

(٥) عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي، تحقيق وتقديم جمال علال البختي، تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري، ٢٠١٢.

وأبي بكر محمد بن سابق الصقلي (ت٤٩٣/١٠٩٩-١١٠٠)[١]، وأبي بكر عبد الله بن طلحة اليابري (ت٥٢٣/ ١١٢٤ أو ٢٥)[٢]، وعبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد بن بَرَّجان اللخمي الإشبيلي (ت٤٣٦/ ١١٤١)[٣]، وأبي بكر محمد بن ميمون العبدري القرطبي (ت٥٦٧/ ١١٧١)[٤]، وأبي عمر عثمان السلالجي (ت٥٩٤/١١٩٨)، ومظفر ابن عبد الله المقترَح (ت٦١٢/ ١٢١٥ أو ١٦)[٥]، وعلي بن أحمد بن خُمير الأموي السَّبتي (ت٦١٤/١٢١٧)[٦]، ومحمد بن محمد بن عرفة (ت٨٠٣/ ١٤٠١)[٧]، وسعيد بن محمد بن محمد العُقباني (ت٨١١/١٤٠٨ أو ٩)[٨]، وعيسىٰ بن عبد الرحمن السَّكتاني (ت١٠٦٢/ ١٦٥٢)[٩].

---

(١) كتاب الحدود الكلامية والفقهية علىٰ رأي أهل السنة الأشعرية، ومعه مسألة الشارع في القرآن، تحقيق وتقديم محمد الطبراني، تونس، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨.

(٢) ابن طلحة اليابري ومختصره في أصول الدين، دراسة وتحقيق محمد الطبراني، تطوان، الرابطة المحمدية للعلماء.

(٣) شرح أسماء الله الحسنىٰ، تحقيق أحمد فريد المزيدي في مجلدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠. وقد صدرت قبل ذلك في مدريد طبعة من هذا الكتاب عن المجلس الأعلىٰ للبحث العلمي، الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، ٢٠٠٠.

(٤) شرح كتاب العلم (أعز ما يُطلب)، تحقيق عبد السلام مهماه، مجلدان، طنجة، دار سُليكي إخوان للنشر والطباعة، ٢٠٠٦-٢٠٠٨، وهو شرح علىٰ كتاب ابن تومرت (ت.٥٤٤/ ١١٤٩) «أعز ما يُطلب».

(٥) الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، تحقيق نِزار حمادي، ، بيروت، مكتبة المعارف، ١٤٣٠/٢٠٠٩. شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، تحقيق نِزار حمادي، ، بيروت، مكتبة المعارف، ٢٠١٠. شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، دراسة وتحقيق نزيهة معاريج، مجلدان، تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري.

(٦) مقدمات المراشد إلىٰ علم العقائد، تحقيق وتقديم جمال علال البختي، تطوان، مطبعة الخليج العربي، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤.

(٧) المختصر الكلامي، تحقيق نزار حمادي، تونس، دار الإمام ابن عرفة، ١٤٣٥/ ٢٠١٤.

(٨) شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، وهو شرح علىٰ العقيدة البرهانية لعثمان السلالجي، تحقيق نزار حمادي، بيروت، مؤسسة المعارف، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨. كتاب الوسيلة بذات الله وصفاته، تحقيق نزار حمادي، بيروت، مؤسسة المعارف، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨.

(٩) التحفة المفيدة في شرح العقيدة الحفيدة، تحقيق نزار حمادي، الكويت، دار الضياء، ١٤٣٣/ ٢٠١٢.

وعلىٰ الرغم من هذا المنجَز، فإن مما يؤسف له أن النصوص الأساسية لدراسة المذهب الأشعري في عهده الأول لم تزل قليلة، وأن عددًا كبيرًا من أهم ما كتبه متكلمو المذهب غيرُ منشور، ككتاب «**تأويل الأحاديث المشكلات الواردات في الصفات**» لتلميذ الأشعري، علي بن محمد بن مهدي الطبري (توفي تقريبًا ٣٧٥/ ٩٨٥ أو ٨٦)، وهو أحد المصادر الرئيسة لكتاب ابن فُورك «**مشكل الحديث**» (انظر مقدمة محقق «**مشكل الحديث**»، طبعة دانيال جيماريه، دمشق ٢٠٠٣، ٢٣ـ ٢٥)[(١)]، وكتاب «**النظامي**» لأحمد بن محمد بن فُورك (ت٤٧٨/ ١٠٨٥)، و«**تفسير الأسماء والصفات**» لعبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت٤٢٩/ ١٠٣٧) الذي كان تلميذًا للمتكلم الأشعري الشهير أبي إسحق الإسفراييني (ت٤١١/ ١٠٢٠)، وقد فُقدت معظم تواليفه. وكذلك لم يزل معظم ما بقي من شروح كتاب «**الإرشاد**» للجويني ومختصراته (حِبشي Hibshi ٢٠٠٦، ١/ ١٦٦-١٦٨) بحاجةٍ إلىٰ التحقيق، بَلْهَ الدرسِ العلمي، اللهم إلا كتابَ ابن الأمير الحاج (ت٧٣٥/ ١٣٣٥) الموسوم بـ «**الكامل في اختصار الشامل**»، وهو مختصر لأعظم كتب الجويني «**الشامل في أصول الدين**»[(٢)]، و«**شرح الإرشاد**» للمظفر بن عبد الله المقتَرح الذي سلف ذكرُه[(٣)]، و«**شرح الإرشاد**» لأبي بكر ابن ميمون[(٤)].

لقد حظيت الحقبة التالية لعصر الأئمة الأشاعرة الأُوَل (أو حقبة ما بعد الكلاسيكية) بعناية الدارسين في أنحاء العالم، في الخمس عشرة سنةً الأخيرة. فإلىٰ جانب الدراسات التي عَرَضَت لفكر أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥/ ١١١١) (جريفيل Griffel ٢٠٠٩، تريجر Treiger ٢٠١٢، تامر Tamer ٢٠١٥، جريفيل

---

(١) لقد أضمر ابن مهدي تعاطفًا نحو الشيعة، كما دل علىٰ ذلك كتابه «نزهة الأبصار ومحاسن الآثار»، وهو مجموع لخطب علي بن أبي طالب، تحقيق محمد باقر المحمودي، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠٠٩.

(٢) ابن الأمير الحاج، «الكامل في أصول الدين»، لابن الأمير في اختصار «الشامل في أصول الدين»، لإمام الحرمين الجويني، مجلدان، دراسة وتحقيق جمال عبد الناصر عبد المنعم، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١٠.

(٣) انظر رقم ٣٩.

(٤) تحقيق أحمد حجازي أحمد السقا، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧.

٢٠١٥)، كانت مصنفات فخر الدين الرازي (ت٦٠٦/ ١٢٠٩) وفكرُه موضوعَ كثيرٍ من البحوث (ومن أمثلة ذلك: شحادة Shihadeh ٢٠٠٦، أيشنر Eichner ٢٠٠٩، وغيرهما. توركر rkeruT ودمير Demir ٢٠١١، جفَر Jaffer ٢٠١٥، وشحادة تحت الطبع)، كما طبع -فضلا عن ذلك- كتابه الجامع «**نهاية العقول في دراية الأصول**»[١]، وكتابه في المقالات «**الرياض المونقة في آراء أهل العلم**»[٢]. وثمة اهتمام متزايد كذلك بأمر لم يستوف حظه من العناية بعدُ، وهو تلقي جيل تلامذته المباشرين ومن بعدَهم لتراثه (مقدمة لپورجوادي وشميتكه ٢٠٠٧، شحادة ٢٠٠٥، شحادة ٢٠١٣، شوارب ٢٠١٤b، سوانسون Swanson ٢٠١٤، تكاهاشي Takahashi ٢٠١٤). وبظهور كتاب «**أبكار الأفكار**» -الذي نشر حديثًا مرتين[٣]- أصبح العمل الكلامي لسيف الدين علي ابن أبي علي الآمدي (ت٦٣١/ ١٢٣٣)، وهو معاصر لفخر الدين وأصغر منه سنًّا، مطبوعًا متاحًا. ومما يعد إنجازًا مهمًّا كذلك تلك الطبعة الحديثة من الجزء الأول من شرح علاء الدين علي بن محمد القوشجي (ت٨٧٩/ ١٤٧٤ أو ٧٥) علىٰ «**تجريد العقائد**»، لنصير الدين الطوسي، وهو الذي عولت عليه كثير من الشروح والحواشي لمتأخري الأشاعرة وغير الأشاعرة[٤]، ومن هؤلاء المتكلمان الشيرازيان الشهيران: جلال الدين الدَّواني (ت٩٠٩/ ١٥٠٤)، وصدر الدين الدَّشتكي (ت٩٠٣/ ١٤٩٨)، وكلاهما جسد المذهب الأشعري، وغدا فكره موضع عناية البحث العلمي المعاصر (پورجوادي ٢٠١١، بديوي Bdaiwi ٢٠١٤).

---

(١) نشرة م. بكتير M. Baktir وأ. دمير A. Demir، سيڤاس (تركيا)، ٢٠١٣. ونشرة سعيد عبد اللطيف فودة، بيروت، دار الذخائر، ٢٠١٥.

https//:archive.org/details/ahbab_1_20150627.

(٢) نشرة أسعد جمعة، القيروان: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ومركز النشر الجامعي، ٢٠٠٤.

(٣) نشرة أحمد محمد المهدي، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٤/٢٠٠٢، ونشرة أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/٢٠٠٣.

(٤) شرح «تجريد العقائد» المشهور بالشرح الجديد. الجزء الأول يشتمل علىٰ المقصد الأول في الأمور العامة. نشرة م. هـ. الزارعي الرضائي، قم: انتشارات الرائد ١٣٩٣[/ ٢٠١٤].

وبعد نشرِ الدراسةِ الرائدةِ التي أعدها أولريش رودولف U. Rudolph، في سنة ١٩٩٧، عن الفكر الكلامي لأبي منصور الماتُريدي (ت٣٣٣/ ٩٤٤)، مؤسس الماتُريدية، وإليه تنتسب (رودولف ١٩٩٧)، تزايد عدد ما نشر عن الماتريدي وفكره (نحو داكاش Daccache ٢٠٠٨، وجلالي Jalali٢٠٠٨، وماتسويما Matsuyama ٢٠٠٩، وماتسويما ٢٠١٣، وكوتلو Kutlo ٢٠١٢، وبرودرسن Brodersen ٢٠١٣، وكذلك المشاركات في «**العلامة التركي الكبير الإمام الماتريدي والماتريدية**»). أما تطور المذهب اللاحق وتلقيه من قِبَلِ متأخري العلماء العثمانيين، فتجليه المصادر النصية التي جمعها إي بادين (Badeen .E) (بادين ٢٠٠٨)، وكذلك دراسات أ. برودرسن (Brodersen .A) عن مقالات متكلمي المذهب في الصفات الإلهية (برودرسن ٢٠١٤)، وعن كتاب «**التمهيد في بيان التوحيد**» لأبي شكور السالمي، أحد مشايخ الماتريدية في القرن الخامس/ الحادي عشر. ونُشر في العقد الأخير عددٌ كبيرٌ من مصنفات من تلا هؤلاء من أتباع المذهب، من بينها كتاب «**التمهيد لقواعد التوحيد**»[١]، لأبي المعين ميمون ابن محمد النسفي (ت٥٠٨/ ١١١٤)، وكتاب «**المنتقىٰ من عصمة الأنبياء**»[٢]، لأحمد بن محمد بن أبي بكر الصابوني (ت٥٨٠/ ١١٨٤)، وكتابه «**الكفاية في الهداية**»[٣]، وكتاب «**الاعتماد في الاعتقاد**»[٤]، لأبي البركات النسفي (ت٧١٠/ ١٣١٠)، وشرح أبي بكر المقدسي (ت٨٣٦/ ١٤٣٢) علىٰ «**بحر الكلام**»[٥]،

---

(١) تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

(٢) تحقيق محمد بولوط، بيروت/إسطنبول: دار ابن حزم/ مركز البحوث الإسلامية، ٢٠١٣.

(٣) تحقيق محمد أروتشي، بيروت/إسطنبول: دار ابن حزم/ مركز البحوث الإسلامية، ٢٠١٣.

(4) A. M. Ismail, *Die maturiditische Glaubenslehre des Abu l-Barakat an-Nasafi* (gest. /710 1310) : *Edition und Analyse seines Kitab al-Itimad fi l-itiqad.* 2 vols. Frankfurt: Ph. D. dissertation, 2003.

(٥) كتاب «غاية المرام في شرح بحر الكلام»، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل ومحمد السيد أحمد شحاتة، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٣٢/٢٠١٢.

لأبي المعين النسفي، وكذلك كتاب «**تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد**»[1]، لأبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل زاهد الصفار البخاري (ت٥٣٤/ ١١٣٩)، وهو الذي كان موضوع أطروحة دكتوراه حديثة (دمير ٢٠١٤). والحق أن كل ما تم إنجازه في الخمس عشرة سنةً الأخيرة خاصة -سوىٰ ما تقدم- قد أسهم في دعم البحث، فبعد ظهور دراسة رودولف لأول مرة في ألمانيا سنة ١٩٩٧، ترجمت إلىٰ الروسية (ألماتي Almaty ١٩٩٩)، والأوزبكية (طشقند Tashkent ٢٠٠١، ٢٠٠٢)، والإنجليزية (ليدن ٢٠١٢)، فأضحت بذلك ميسورةً لكثير من الباحثين في العالم. وقد نشط الباحثون الأتراك في إصدار نشرات لوثائق جيدة من تراث الماتريدي الباقي، ففي سنة ٢٠٠٣ نشر محمد أروسي (Muhammad Aruci)، وبكير طوبالوجلو (Bekir Topaloglu) طبعة جديدة من كتابه «**التوحيد**»، وتولىٰ الأخير الإشراف أيضًا علىٰ إصدار طبعة محققة بالاشتراك من تفسير الماتريدي «**تأويلات القرآن**»، نشرت بين عامي ٢٠٠٥ و٢٠١١ في ثمانية عشر مجلدًا. ومهما يكن من شيء، فما بقي من نقص في دراسة الماتريدية إنما يتعلق -في المقام الأول- بالتطور الأخير للمذهب، ويتضمن طباعة الكثير من تراث شيوخه الأقحاح الذي لم يزل مخطوطًا (رودولف ٢٠١٢، ١٥ وما بعدها وانظر أيضًا: الفصول ١٧، ٣٢، ٣٣، ٣٩).

وقد حظي المذهب الكلامي الحنبلي بعناية الباحثين أيضًا في السنوات الأخيرة، فتوفر غيرُ واحدٍ منهم علىٰ درس ما نسب إلىٰ أحمد بن حنبل (ت٢٤١/ ٨٥٥) -وإليه نسبةُ المذهب- من التواليف العقدية الأثرية. وفي الحق أنها ليست له، كما نبه علىٰ ذلك السرحان (al-Sarhan) في أوسع دراسة أعدت عن تراث أحمد بن حنبل، وإنما نسبت إليه فقط في فترة لاحقة (السرحان ٢٠١١). وقد نشر فيرُّو (Fierro)، ودرس أحد هذه الآثار التي نسبت إلىٰ

---

(1) Kompendium der Beweise fur die Grundlagen des Ein-Gott-Glaubens

أو «تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد»، تحقيق أ. برودرسن، بيروت/ برلين:

Deutsches Orient Institut/Klaus Schwarz in Kommission, 2011.

ابن حنبل، وطار ذكرها في الأندلس (فيرو ٢٠١٥). وأكمل هذه الدراساتِ بحوثٌ أخرىٰ خُصصت لدرس جوانب بعينها من فكر ابن حنبل الكلامي (بيكين Picken ٢٠٠٨، ويليامز Williams ٢٠٠٢)، وكذلك كُتبٌ تعرض لسيرته (ميلشير Melchert ٢٠٠٦)، وطُبعت في السنوات الأخيرة طائفة من تواليف متكلمي الحنبلية اللاحقين، ككتاب «**الإيضاح في أصول الدين**»، لأبي الحسن علي بن عبد الله بن الزاغوني (ت٥٢٧/ ١١٣٢)[1]، علىٰ الرغم من أنه لا يجاوز في أهميته كتاب «**المعتمد في أصول الدين**»، لأبي يعلىٰ محمد بن الحسين بن الفراء (ت٤٥٨/ ١٠٦٦) (حققه وديع زيدان حداد في سنة ١٩٧٤)، الذي يُعد أولَّ حنبلي يعتمد عناصرَ من المنهج العقلي (الكلام) في مناقشته لمباحث الاعتقاد وأصول الفقه. وكذلك عُني البحث الحديث بالتاريخ العقدي للمذهب الحنبلي في المرحلة التالية، ولاسيما نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت٧١٦/ ١٣١٦)[2]، والحنابلة الجُدد: ابن تيمية (ت٧٢٨/ ١٣٢٨)، وابن قيم الجوزية (ت٧٥١/ ١٣٥٠) (هوفر Hoover ٢٠٠٧، رابوبورت Rapoport وأحمد Ahmed ٢٠١٠، بوري Bori وهولتزمان Holtzman ٢٠١٠، آدم ٢٠١٥، كراوتس Krawietz وتامر ٢٠١٣، ڤاسالو Vasalou ٢٠١٥، وانظر أيضًا الفصل ٣٥).

والحق أن ثمة وعيًا متزايدًا الآن بفروع دينية عقدية أخرىٰ كان الإهمال قد طواها لأزمنة متطاولة، إما لكونها بدت هامشية، وإما لفقدنا الكامل للمصادر الكاشفة عنها. غير أن بعض هذه الفروع قد حظي بعناية الدارسين في الخمس عشرة سنةً الأخيرة. فالإباضية من الفرق التي كانت تُعد -إلىٰ زمان قريب- ذاتَ

(١) تحقيق عصام السيد محمود، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣. ونشر محمد سيد عبد الوهاب طبعة أخرىٰ من «الإيضاح» (القاهرة، دار الحديث ١٤٢٣/ ٢٠١٠)، علىٰ الرغم من أن المحقق عزا الكتاب خطأ إلىٰ محمد بن محمد بن علي الطبري.

(٢) تتعين الإشارة إلىٰ النشرات الحديثة المحققة لبعض آثاره: «درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح»، تحقيق أيمن محمود شحادة، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥، «التعليق علىٰ الأناجيل الأربعة، والتعليق علىٰ التوراة، وعلىٰ غيرها من كتب الأنبياء»

Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo: Najm al-Din al-Tufis (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures. A Critical Edition and Annotated Translation with an Introduction, by L. Demiri, Leiden: Brill.

أهمية ثانوية، غير أن أدبياتها غدت حديثًا في طليعة اهتمام البحث العلمي، وبعضُ الفضل في ذلك مردُّه إلىٰ تمويل الحكومة العمانية، وكان من ثمرة ذلك أن عُقدت مؤتمرات كثيرة (علىٰ سبيل المثال: فرانسيسكا Francesca ٢٠١٥)، ونُشرت دراساتٌ تاريخية (ويلكنسون Wilkinson ٢٠١٠)، ومراجعُ في التراجمِ ومساردِ المؤلفات (ناصر ٢٠٠٠، ٦.٢٠٠٠، كسترز Custers ٢٠٠٦). وفيما يخص تاريخ المذهب الكلامي الإباضي، تطالعنا النصوص المحققة -التي سلف ذكرها- التي قام علىٰ نشرها كل من أ. السالمي (A. Salimi) وو. مادلونج (انظر: الحاشيتين ٣، ٤)، وكذلك ترجمة حديثة -مصحوبة بالتعليقات- لكتابين عقَديين تمهيديين لمتكلمين إباضيين من أواخر القرن الثالث عشر/التاسع عشر، هما «**العقيدة الوهبية**»، لناصر بن سالم بن عُديِّم الرَّواحي، وكتاب «**معالم الدين**»، لعبد العزيز التميمي (ت١٢٢٣/١٨٠٨)، مع مقدمة لتاريخ الفكر العقدي الإباضي (هوفمان Hoffman ٢٠١٢). وما من شك في أنه سيكون لعناية الباحثين المتزايدة في أنحاء العالم بالدراسات الإباضية وبمقالات الإباضيين العقدية أثرٌ كبيرٌ في مستقبل البحث العلمي.

وثمة فرقة أخرىٰ لقيت من الباحثين -ولا سيما الإيرانيين- اهتمامًا كبيرًا في السنوات الأخيرة، وهي الكرامية، تلك الحركة العقدية الفقهية المؤثرة التي نشطت في الشرق الإسلامي بين القرنين الرابع والسابع الهجريين/العاشر والثالث عشر الميلاديين. ولا سبيل إلىٰ الوقوف علىٰ أفكار الكرامية -وإن علىٰ نحو جزئي- إلا من كلام خصومهم الذين يرمون بالكفر إمامَ المذهب، أبا عبد الله محمد بن كرَّام (ت٢٥٥/ ٨٦٩) وأتباعَه؛ وذلك أنه لم يبلغنا شيءٌ من تراثهم إلا بعضَ الأعمال التفسيرية (انظر: جيليوت Gilliot ٢٠٠٠، أنصاري ٢٠٠١، أنصاري ٢٠٠٢a، أنصاري ٢٠٠٢b، زيسو Zysow ٢٠١١، وكذلك غير قليلٍ من الدراسات التي قام بها محمد رضا شفيعي كادكني Muhammad Rida Shafii Kadkani، وهي مراجع أشار إليها زيسو ٢٠١١. وانظر كذلك: الفصل ١٥). وقد نشر بعض هذه النصوص بأَخَرَةٍ، كتفسير أبي بكر عتيق بن محمد النيسابوري

(١) تفسير التفاسير، تحقيق س. سرجاني، ٥ مجلدات، طهران: فرهنگي نشري نو، ١٣٨١/٢٠٠٢. وانظر أيضًا عن هذا العمل: زاده ٢٠١٢: ٥٠٤ وما بعدها.

السُّورِياني (أواخر القرن الخامس/ الحادي عشر)[1]، و«**قصص الأنبياء**»، للهيثم بن محمد بن الهيثم[2] (من مؤلفي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، و«**زين الفتىٰ في شرح سورة هل أتىٰ**» المنسوب -وفقًا لمحقق الكتاب- إلىٰ أحمد بن محمد العاصمي[3]، غير أن حسن أنصاري طعن في هذه النسبة، ورجح أن الكتاب لأبي محمد حامد بن أحمد بن بِسطام (أنصاري ٢٠٠٢a).

علىٰ أن هناك فِرقًا أخرىٰ كان ذكرها قد ارتفع في مرحلة من مراحل التاريخ، ثم لم تزل عناية الباحثين مصروفةً عنها، كالسالمية -مثلا- التي اشتُق لها هذا الاسم من اسم مؤسسيْها: محمد بن أحمد بن سالم (ت٢٩٧/ ٩٠٩)، وابنِه أحمد بن محمد بن أحمد بن سالم (ت٣٥٦/ ٩٦٧) (أولاندر Ohlander ٢٠٠٨)، والصُّفرية وهي فرع آخر من الخوارج (مادلونج ولوينستين Lewinstein ١٩٩٧).

(١) ترجمه محمد بن أسعد بن عبد الله الحنفي التُّستري، تصحيح وتحقيق عباس محمد زاده، مشهد: دانشگاه فردوسي مشهد، ١٣٨٤ [/ ٢٠٠٥].

(٢) «العسل المصفىٰ من تهذيب زين الفتىٰ في شرح سورة هل أتىٰ»، تأليف أحمد بن محمد بن علي بن أحمد العاصمي، هذبه وعلق عليه محمد باقر المحمودي، مجلدان، قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ١٤١٨/[/١٩٩٧-٨].

المراجع

Abdulsater, H. A. (2013) . *The Climax of Speculative Theology in Buyid Shiism: The Contribution of al-Sharif al-Murtada*. Ph. D. dissertation, Yale University.

Abdulsater, H. A. (2014) .'To Rehabilitate a Theological Treatise. Inqadh al-Bashar min al-Jabr wa-l-Qadar . *Asiatische StudienEtudes Asiatiques* 68: 519-47.

Adang, C., S. Schmidtke, and D. Sklare (eds.) (2007) . *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism*. Wurzburg: Ergon.

Adem, R. (2015) . *The Intellectual Genealogy of Ibn Taymiyya*. Ph. D. dissertation, University of Chicago.

Ansari, H. (2001) .'Karramiyya dar majalis-i Bayhaq wa cand manba-i digar. *Kitab-i mah-i din* 43: 78-81.

Ansari, H. (2002a) .'Mulahazat t-i cand dar bara-yi mirath-i bar ja manda-yi Karramiyya . *Kitab-i mah-i din* 56-7: 69-80.

Ansari, H. (2002b) .'Tahqiq-i dar bara-yi tafsir-i riwayi az muallif-i karrami. *Nashr-i danish* 2 /19: 25-7.

Ansari, H. (2004-5) .'Kitabi kalami az Dirar b. Amr . *Kitab-i mah-i din* 89-90: 4-13.

Ansari, H. (2007) .'Abu Ali al-Jubbai et son livre *al-Maqalat*. In C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare (eds.), A *Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism*. Wurzburg: Ergon, 21-35.

Ansari, H. (2014a) .'Yek porsish-i muhimm dar bara-yi yek kitab mashhur: Tathbit-i dalail al-nubuwwa. [http://ansari.kateban.com/post2226/ (consulted 4 September 2015)].

Ansari, H. (2014b) .'Nawisanda-yi Tathbit-i dalail al-nubuwwa. [http:// ansari.kateban.com/ post2236/ (consulted 4 September 2015)].

Ansari, H. (in press) .*Limamat et lOccultation selon limamisme: Etude bibliographique et his- toire des textes*. Leiden: Brill.

Ansari, H., W. Madelung, and S. Schmidtke (2015) .'Yusuf al-Basirs Refutation (Naqd) of Abu l-Husayn al-Basris Theology in a Yemeni Zaydi Manuscript of the 7th/13th Century. In D. Hollenberg, Ch. Rauch, and S. Schmidtke (eds.), *The Yemeni Manuscript Tradition*. Leiden: Brill, 28-65.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2010a) .'Mutazilism after Abd al-Jabbar: Abu Rashid al- Nisaburis *Kitab Masail al-khilaf fi l-usul. Studia Iranica* 39: 227-78.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2010b) .'The Zaydi Reception of Ibn Khallads Kitab al-Usul: The taliq of Abu Tahir b. Ali al-Saffar .*Journal asiatique* 298: 275-302.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2014) .'Al-Shaykh al-Tusi: His Writings on Theology and their Reception. In F. Daftary and G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shii Islam: History, Theology and Law*. London: I. B. Tauris, in association with The Institute of Ismaili Studies, 475-97.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2016) .'The Cultural Transfer of Zaydi and Non-Zaydi Religious Literature from Northern Iran to Yemen, 12th through 14th Century. In S. Brentjes and J. Renn (eds.), *Thabit ibn Qurra and the 40 Mercenaries: Globalization of Knowledge in Post- Antiquity*. Aldershot: Ashgate.

Ansari, H., and S. Schmidtke (forthcoming) .*Philosophical Theology among 6th12/th Century Twelver Shiites: From Nasir al-Din al-Tusi (Alive in /573 1177) to Nasir al-Din al-Tusi (d1274 /672 .).*

Badeen, E. (2008). *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*. Wurzburg: Ergon.

البختي، جمال علال (٢٠٠٥). عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية: دراسة لجانب من الفكر الكلامي بالمغرب من خلال البرهانية وشروحها، الرباط، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (al-Bakhti)

Bdaiwi, A. (2014). *Shii Defenders of Avicenna: An Intellectual History of the Dashtaki Philosophers of Shiraz*. Ph. D. dissertation, University of Exeter.

Bori, C., and L. Holtzman (eds.) (2010). *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Gawziyyah = Oriente Moderno* 90 i.

Brodersen, A. (2013). 'Gottliches und menschliches Handeln im maturiditischen kalam. *Jahrbuch fur Islamische Theologie und Religionspadagogik* 2: 117-39.

Brodersen, A. (2014). *Der unbekannte kalam: Theologische Positionen der fruhen Maturidiya am Beispiel der Attributenlehre*. Berlin: Lit Verlag.

Buyuk Turk Bilgini Imam Maturidi ve Maturidilik: Milletleraras tartismal ilmi toplant: 22-24 Mayis 2009 Istanbul. Istanbul: IFAU 2012.

Casasas Canals, X., and D. O. Serrano Ruano (forthcoming). 'Putting Criticisms against al- Ghazali in Place: New Materials on the Interface among Law, Rational Theology and Mysticism in Almoravid and Almohad al-Andalus (Ibn Rushd al-Jadd and al-QurTubi). In A. Shihadeh and J. Thiele (eds.), Philosophical Theology in Medieval Islam: The Later Asharite Tradition. Leiden: Brill.

Custers, M. H. (2006). *Al-Ibadiyya: A Bibliography. Vol1 .: Ibadis of the Mashriq. Vol2 .: Ibadis of the Maghrib (incl. Egypt). Vol3 .: Secondary Literature*. Maastricht: Datawyse / Universitaire Pers Maastricht.

Daccache, S. (2008). *Le Probleme de la creation du monde et son contexte rationnel et historique dans la doctrine dAbu Mansur al-Maturidi (944/333)*. Beirut: Dar al-Mashriq.

Demir, A. (2014) .*Ebu Ishak Zahid es-Saffâ'in Kelam Yontemi*. Ph. D. dissertation, Cumhuriyet Universitesi Sosyal Bilimler Enstitusu, Sivas.

Eichner, H. (2009) . *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context*. Habilitationsschrift, Martin- Luther-Universitat Halle-Wittenberg.

van Ess, J. (2011) .*Der Eine und das Andere: Betrachtungen an islamischen haresiographischen Texten.* 2vols. Berlin: de Gruyter.

Fierro, M. (2015) .'Un Credo de Ibn Hanbal en al-Andalus (Epoca Omeya). In M. R. Boudchar and A. Saidy (eds.), *Homenaje al Dr. Jaafar Ben El haj Soulami: Semblanzas y estudios*. Tetouan: Asociacion Tetuan Asmir, 91-9.

Francesca, E. (ed.) (2015) .*Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works*. Hildesheim: Georg Olms.

Frank, R. M. (2007) .*Early Islamic Theology: The Mutazilites and al-Ashari*. Ed. D. Gutas. Aldershot: Ashgate.

Frank, R. M. (2008) .*Classical Islamic Theology: The Asharites*. Ed. D. Gutas. Aldershot: Ashgate.

(al-Ghufrani) الغفراني، عبد الله (٢٠١٣). **فهرس مصنفات الشيخ محمد ابن علي بن أبي جمهور الأحسائي: كشاف بيليوجرافي لمصنفات ابن أبي جمهور المخطوطة والمطبوعة وإجازاته في الرواية وطرقه في الحديث**، بيروت: جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي.

Gilliot, C. (2000) .'Les Sciences coraniques chez les Karramites du Khorasan: Le Livre des fondations .*Journal asiatique* 288: 15-81.

Gimaret, D. (1990) .*La Doctrine dal-Ashari*. Paris: Les Editions du Cerf.

Gimaret, D. (2008a) .'Un extrait de la "Hidaya" dAbu Bakr al-Baqillani: Le "Kitab at-tawallud", refutation de la these mutazilite de la generation des actes .*Bulletin detudes orientales* 58: 259-313.

Gimaret, D. (2008b) .'Le Commentaire recemment publie de la Tadkira dIbn Mattawayh .*Journal asiatique* 296: 203-28.

Gimaret, D. (2011) .'Pour servir a la lecture des Masail dAbu Rasid al-Nisaburi .*Bulletin detudes orientales* 60: 11-38.

Griffel, F. (2009) .*Al-Ghazalis Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press. Griffel, F. (ed.) (2015) .*Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali. Papers collected on his 900th Anniversary*. Vol. ii. Leiden: Brill.

الحبشي، عبد الله محمد (٢٠٠٦). **جامع الشروح والحواشي،** ٣ مجلدات، ط٢، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ١٤٢٧. (al-Hibshi)

Hildebrandt, T. (2007) .*Neo-Mutazilismus Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*. Leiden: Brill.

Hoffman, V. J. (2012) .*The Essentials of Ibadi Islam*. New York: Syracuse University Press.

Hollenberg, D., Ch. Rauch, and S. Schmidtke (eds.) (2015) .*The Yemeni Manuscript Tradition*. Leiden: Brill.

Hoover, J. (2007) .*Ibn Taymiyyas Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill.

Jaffer, T. (2015) .*Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning*. New York: Oxford University Press.

جلالي، سيد لطف الله (٢٠٠٨). **تاريخ وعقائد الماتريدية.** قم: مركز مطالعات وتحقيقات أديان ومذاهب، ١٣٧٦. (Jalali)

Kohlberg, E. (2014) .'Shii *Hadith*: Introduction. In F. Daftary and G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shii Islam: History, Theology and Law*. London: I. B. Tauris, in association with The Institute of Ismaili Studies, 165-79.

Krawietz, B., and G. Tamer (eds., in collaboration with A. Kokoschka) (2013) .*Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. Berlin: de Gruyter.

Kulinich, A. (2012) .*Representing 'a Blameworthy Tafsir: Mutazilite Exegetical*

Tradition in al- Jami fi tafsir al-Quran of Ali ibn Isa al-Rummani (d. 384/ 994). Ph. D. dissertation, School of Oriental and African Studies, London.

Kutlu, S. (ed.) (2012) . *Imam Maturidi ve Maturidilik: Tarihi Arka Plan, Hayat, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*4 .th edn. Ankara: Otto.

Lofgren, O., and R. Traini (1975-2011) . *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*. Vols. i-iii. Vicenza: N. Pozza, 1975-95. Vol. iv, Milan: Silvana Editoriale, 2011.

Madelung, W. (1965) . *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin: de Gruyter.

Madelung, W. (2013) .'Al-Hasan b. Musa al-Nawbakhti on the Views of the Astronomers and Astrologers. In M. Cook, N. Haider, I. Rabb, and A. Sayeed (eds.), *Law and Tradition in Classical Islamic Thought*. New York: Palgrave, 269-78.

Madelung, W. (2014a) .'Mutazili Theology in Levi ben Yefets *Kitab al-Nima*. In S. Schmidtke and G. Schwarb (eds.), *Jewish and Christian Reception(s) of Muslim Theology = Intellectual History of the Islamicate World* 2: 9-17 [Leiden: Brill].

Madelung, W. (2014b) .'Theology: Introduction. In F. Daftary and G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shii Islam: History, Theology and Law*. London: I. B. Tauris, in association with The Institute of Ismaili Studies, 455-63.

Madelung, W. (in press) .'Abd Allah b. Yazid al-Fazaris Rebuttal of the Teaching of Ibn Umayr. In L. Muehlethaler, S. Schmidtke, and G. Schwarb (eds.), *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Texts and Perspectives*. Leuven: Peeters.

Madelung, W., and K. Lewinstein (1997) .'Sufriyya. In *The Encyclopaedia of Islam2 .nd edn.*, ix766 .-9.

Madelung, W., and S. Schmidtke (2006) . *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basris Mutazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age*. Leiden: Brill.

Matsuyama, Y. (2009) .'Assurance of Salvation in Islam [in Japanese] . *Journal of Religious Studies* 83: 47-70.

Matsuyama, Y. (2013) .'Notes on Diverse Aspects of Studies on Maturidism [in Japanese] . *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 29: 145-59.

Melchert, Ch. (2006) . *Ahmad ibn Hanbal.* Oxford: Oneworld.

Mourad, S. (2006) .'Ibn al-Khallal al-Basri (d. after 988/377) and his CEuvre on the Problematic Verses of the Quran *Kitab al-Radd ala l-jabriyya wa-l-qadariyya* (Refutation of the Predestinarian Compulsionists). In C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism*. Wurzburg: Ergon, 81-99.

(Nasir) ناصر، محمد صالح وآخر (٢٠٠٠ -٦). **معجم أعلام الإباضية**، ٣ مجلدات، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

Ohlander, E. S. (2008) .'Ahmad b. Muhammad b. Salim. In *The Encyclopaedia of Islam, THREE.* Leiden: Brill, 2008-11, 84-5.

el-Omari, R. M. (2006) . *The Theology of Abu l-Qasim al-Balhi/al-Kabi (d. 319/931): A Study of its Sources and Reception*. Ph. D. dissertation, Yale University.

Picken, G. (2008) .'Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies . *Arabica* 55: 337-61.

Pourjavady, R. (2011) . *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and his Writings*. Leiden: Brill.

Pourjavady, R., and S. Schmidtke (eds.) (2007) . *Critical Remarks by Najm al-Din al-Katibi on the Kitab al-Maalim by Fakhr al-Din al-Razi, together with the Commentaries by Izz al- Dawla Ibn Kammuna*. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.

Pourjavady, R., and S. Schmidtke (2015) .'An Eastern Renaissance Greek Philosophy under the Safavids (16th-18th centuries ad). In D. Gutas, S. Schmidtke, and A. Treiger (eds.), *New Horizons in Graeco-Arabic Studies = Intellectual History of the Islamicate World* 2: 248-90.

Rapoport, Y., and Sh. Ahmed (eds.) (2010) .*Ibn Taymiyya and his Times*. Karachi: Oxford University Press.

Reynolds, G. S. (2004) .*A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: Abd al-Jabbar and the Critique of Christian Origins*. Leiden: Brill.

El-Rouayheb, Kh. (forthcoming) .*Muhammad b. Yusuf al-Sanusi and Radical Asharism*. Oxford: Oneworld.

Rudolph, U. (1997) .*Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden: Brill. Rudolph, U. (2012) .*sAl-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand*. Leiden: Brill.

Sadrayi Khuyi, A. (2003) .*Kitabshinasi-i Tajrid al-itiqad*. Qum: Kitabkhana-yi Marashi.

al-Sarhan, S. S. (2011) .*Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*. Ph. D. dissertation, University of Exeter.

Schmidtke, S. (2000) .*Theologie, Philosophie und Mystik im zwolferschiitischen Islam des 15. /9. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abi Gumhur al-Ahsai (um 838/1434-35-nach 905/1501)*. Leiden: Brill.

Schmidtke, S. (2006) .'Mutazilite Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg. A Descriptive Catalogue. In C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism*. Wurzburg: Ergon, 377-462.

Schmidtke, S. (2008) .'MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayhs Kitab al-Tadhkira. In A. Akasoy and W. Raven (eds.), GIslamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber. Leiden: Brill, 139-62.

Schmidtke, S. (2011) .'Early Asarite Theology: Abu Bakr al-Baqillani (d /403 . 1013) and his Hidayat al-mustarsidin .*Bulletin detudes orientales* 60: 39-72.

Schmidtke, S. (2012a) .'Ibn Hazm on Asharism and Mutazilism. In C. Adang, M. Fierro, and S. Schmidtke (eds.), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 375-402.

Schmidtke, S. (ed.) (2012b) . *The Neglected Siites: Studies in the Legal and Intellectual History of the Zaydis = Arabica. Journal of Arabic and Islamic Studies* 59 iii-iv [Leiden: Brill].

Schmidtke, S. (2012c) .'Two Commentaries on Najm al-Din al-Katibis al-Shamsiyya, Copied in the Hand of David b. Joshua Maimonides (fl. ca. 1335-1410 ce). In M. Cook, N. Haider, I. Rabb, and A. Sayeed (eds.), *Law and Tradition in Classical Islamic Thought*. New York: Palgrave, 173-91.

Schmidtke, S. (2014) .'Jewish Reception of Twelver Shii kalam: A Copy of al-Sharif al-Murtadas Kitab al-Dhakhira in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg. In S. Schmidtke and G. Schwarb (eds.), *Jewish and Christian Reception(s) of Muslim Theology = Intellectual History of the Islamicate World* 2: 50-74 [Leiden: Brill].

Schwarb, G. (2006a) .'Un projet international: Le Manuel des uvres et manuscrits mutazilites . *Chronique du manuscrit au Yemen* 2 (June 2006) [http: / /cy. revues. org /docu- ment198. html].

Schwarb, G. (2006b) .'Sahl b. al-Fadl al-Tustaris K. al-Ima. Ginzei Qedem 2: 61*-105*. Schwarb, G. (2011) .'Mutazilism in the Age of Averroes. In P. Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth / Twelfth Century*. London: The Warburg Institute, 251-82.

Schwarb, G. (2012) .'Mutazilism in a 20th Century Zaydi Quran Commentary. *Arabica* 59: 371-402.

Schwarb, G. (2014a) .'Short Communication: A Newly Discovered Fragment of al-Sharif al- Murtadas *K. al-Mulakhkhas fi usul al-din* in Hebrew Script. In S. Schmidtke and G. Schwarb (eds.), *Jewish and Christian Reception(s) of Muslim Theology = Intellectual History of the Islamicate World* 2: 75-9 [Leiden: Brill].

Schwarb, G. (2014b) .'The 13th Century Copto-Arabic Reception of Fakhr al-Din al-Razi: Al- Rashid Abu l-Khayr Ibn al-Tayyibs *Risalat al-Bayan al-azhar fi l-radd ala man yaqulu bi-l- qada wa-l-qadar*. In S. Schmidtke and G. Schwarb (eds.), *Jewish and Christian Reception(s) of Muslim Theology = Intellectual History of the Islamicate World* 2: 143-69 [Leiden: Brill].

Shihadeh, A. (2005) .'From al-Ghazali to al-Razi: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology .*Arabic Sciences and Philosophy* 15: 141-79.

Shihadeh, A. (2006) .*The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*. Leiden: Brill.

Shihadeh, A. (2013) .'A Post-Ghazalian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylan al-Balkhi on the Materia Medica of the Canon of Medicine .*Journal of Islamic Studies* 24: 135-74.

Shihadeh, A. (in press) .'Al-Razis Earliest Kalam Work. In L. Muehlethaler, S. Schmidtke, and G. Schwarb (eds.), *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Sources and Perspectives*. Leuven: Peeters.

Sobieroj, F. (2007) .*Arabische Handschriften der bayerischen Staatsbibliothek zu Munchen unter Einschluss einiger turkischer und persischer Handschriften*. Band 1. Stuttgart: Steiner. Spevack, A. (2014) .*The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of al-Bajuri*. Albany: SUNY Press.

Swanson, M. N. (2014) .'Christian Engagement with Islamic kalam in Late 14th-Century Egypt: The Case of al-Hawi by al-Makin Jirjis Ibn al-Amid "the Younger". In S. Schmidtke and G. Schwarb (eds.), *Jewish and Christian Reception(s) of Muslim Theology = Intellectual History of the Islamicate World* 2: 214-26 [Leiden: Brill].

Takahashi, H. (2014) .'Reception of Islamic Theology among Syriac Christians in the Thirteenth Century: The Use of Fakhr al-Din al-Razi in Barhebraeus *Candelabrum of the Sanctuary*. In S. Schmidtke and G. Schwarb (eds.), *Jewish and Christian Reception(s) of Muslim Theology = Intellectual History of the Islamicate World* 2: 170-92 [Leiden: Brill].

Tamer, G. (ed.) (2015) .*Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali. Papers Collected on his 900th Anniversary*. Vol. i. Leiden: Brill.

Thiele, J. (forthcoming) .'Asharite Theology under the Hafsid Dynasty. In A. Shihadeh and J. Thiele (eds.), *Philosophical Theology in Medieval Islam: The Later Asharite Tradition*. Leiden: Brill.

Treiger, A. (2012) . *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazalis Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*. London: Routledge.

Turker, O., and O. Demir (eds.) (2011) . *Islam dusuncesinin donusum çagiinda: Fahreddin er- Razi*. Istanbul: ISAM Yayinlari.

Vasalou, S. (2015).

Ibn Taymiyyas Theological Ethics. Oxford: Oxford University Press.

Vishanoff, D. R. (2011) . *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven: American Oriental Society.

Wilkinson, J. C. (2010) . *Ibadism: Origins and Early Development in Oman*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, W. (2002) . 'Aspects of the Creed of Imam Ahmad ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse . *International Journal of Middle East Studies* 34: 441-63.

Zadeh, T. (2012) . *The Vernacular Quran: Translation and the Rise of Persian Exegesis*. Oxford: Oxford University Press, in association with The Institute of Ismaili Studies London.

(Zahri) زهري، خالد وعبد المجيد بوكاري (٢٠١١). **فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية**، جزآن، الرباط، دار أبي رقراق.

Zysow, A. (2011) . 'Karramiyya. In *Encyclopaedia iranica*, xv590 . -601.

Zysow, A. (2014). [Review of Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fi ahkam al-jawahir wa-l-arad*. Ed. D. Gimaret. Cairo: IFAO, 2009. *Kausalitat in der mutazilitischen Kosmologie: Das Kitab al-Muattirat wa-miftah al-muskilat des Zayditen al-Hasan ar-Rassas (st. 584/1188)*. By Jan Thiele. Leiden: Brill, 2011] . *Journal of the American Oriental Society* 134: 721-5.



القسم الأول

المذاهب الكلامية في طور النشأة
وفي فجر الحقبة الوسيطة



الفصل الأول
أصول الكلام

ألكسندر تريجر

نشأ علم الكلام في بيئة متعددة الديانات، جاهد فيها حكمُ الأقلية المسلمة ليُرَسِّخَ قدمَه -سياسيًّا ودينيًّا- بين سكان الشرق الأوسط الأصليين. وكان هؤلاء السكان يتكلمون عدة لغاتٍ: الآرامية/السريانية، واليونانية، والفارسية الوسيطة، والقبطية، والأرمينية، والعربية ولغات أخرىٰ. وكانوا كذلك يَدينون أديانًا شتىٰ[1]: فالمسيحيون يمثلون الأغلبية -أو أغلبيةً مهمة- في سورية وفلسطين والعراق وإيران ومصر وشمال إفريقيا، والزرداشتيون منتشرون في العراق وإيران، وللمَندائية [الصابئة] وجودٌ ظاهر في العراق، والبوذيون يهيمنون علىٰ أفغانستان وآسيا الوسطىٰ، كما عرف الشرق الأوسط جماعات اليهود والمانوية والوثنيين (انظر في شأن العراق: موروني Morony ١٩٨٤). وقد تمثَّلت هذه الأمم جميعًا وحملت -بدرجات متفاوتة- التراثَ الفلسفي والعلمي الهلينستي (الإغريقي)، وأنفقت قرونًا متطاولةً في الجدل بين الأديان المختلفة، وبين المذاهب المختلفة في الدين الواحد (ليم Lim ١٩٩٥، والكر Walker ٢٠٠٦: ١٦٤-٢٠٥)[2]،

(١) في زمن الفتوحات الإسلامية، كانت الآرامية -وكذلك السريانية، أكثرُ فروعها انتشارًا- هي اللسانَ المشترك لسكان الشرق الأوسط. أما العربية فقد كانت مستعملة علىٰ نطاق واسع خارج شبه الجزيرة العربية من قِبَل سكان الحاضرة من العرب (كأهل الحِيرَة علىٰ الفرات) وسكان القبائل العربية -وكثير منهم نصارىٰ- في سورية، وفلسطين، وشرق الأردن، والعراق.

(٢) أتوجه بالشكر في النهاية إلىٰ الأستاذة باتريشيا كرون (Patricia Crone) علىٰ توجيهها إياي إلىٰ كتاب =

وكان من الطبيعي أن يتصل المستوطنون المسلمون عن كثب بهذه الأمم، وأن يفصح دينُهم الوليد عن نفسه، ويتخذَ له سمتًا في مُناخ من الجدل والمناظرات مع أبنائها.

وفي الحق أن البحث في كتب العقائد الإسلامية عمل شاق، فهي تبدو معقدة، ولا تحيط بعقائد السكان الأصليين الدينية وحياتهم الاجتماعية؛ وتفضي إلىٰ فهم مضطرب منقوص عن الصلة بين غير المسلمين والمسلمين في فجر الإسلام. وكذلك ليس هناك تاريخ محكم لاعتناق الإسلام، ولا لدينا إلا علم يسير -يشوبه الشك- بتطور علم الكلام نفسه في عهوده الأولىٰ (الأول الهجري/ السابع الميلادي). وقد أسهم تقسيم التخصص في الدرس الأكاديمي الحديث - بين دارسي الإسلاميات (بالمعنىٰ الدقيق لهذه الكلمة) من جهة، وبين الباحثين في أواخر العصر القديم: الفلسفة الإغريقية، والمسيحية اليونانية والسريانية والعربية، وإيران الساسانية، والربانية اليهودية، والمانوية (مع ما جرت به ألسنتهم من لغات شتىٰ) من جهة أخرىٰ- في تفاقم المشكلة، حتىٰ غدا من العسير الوقوفُ علىٰ تصور مكتمل لباكورة التطور في العقيدة الإسلامية.

إن هذا التصور الذي أكتبه لأصول علم الكلام في الإسلام يتعين أن يبدأ بكلام أول باحث مهَّد السبيل إليه: يوسف فان إس (Josef van Ess) الذي أوجز رأيه -في سبعينيات القرن الماضي- قائلا:

> لم تكن نشأة علم الكلام في الإسلام لجدال غير المؤمنين، ولم يكن الأسلوب الكلامي يتغيا -في نشأته ولا في تطوره- دحضَ عقائد غير المسلمين، ولا سيما المانويين (Manicheans)، كما قد يتوهمه بعضُ من يرىٰ أصول الكلام في آثار المعتزلة التبشيرية، بل الحق أن مباديَ علم الكلام كانت في مناقشات المسلمين فيما بينهم، عندما جعلت سذاجةُ يقينِ العهد الأول تتلاشىٰ -مع التطور السياسي- شيئًا بعد شيء. (فان إس: a١٩٧٥: ١٠١).

= ليم، وعلىٰ مقترحات أخرىٰ مفيدة أمدتني بها. لقد كنت مجدودًا إذْ حظيت بلقائها في آخر زيارة قمت بها إلىٰ برينستون في مايو ٢٠١٥.

ولذلك يسعنا أن نصف رأي فان إس في بحوثه الأولىٰ بأنه «داخلياني» (internalist) (ولكن انظر: فان إس ١٩٧٠: ٢٤). وعلىٰ الرغم من علمه بأحوال غير المسلمين، وإشارته إليها عند الحاجة، فإنه لم يوردها في بحوثه إلا تحلةَ القسم؛ ذلك أنه يرىٰ أن علم الكلام نشأ -بوجه من الوجوه- بمعزل عن كل أثر أجنبي، وأنه كان استجابة لما يشغل المجتمعَ الإسلامي الأول نفسه. وقد كان منصرفًا -في مجموع مصنفاته في العقدين الثامن والتاسع من القرن الماضي- إلىٰ البحث في بدايات علم الكلام؛ أعني في الوثائق الكلامية الأولىٰ التي ترجع إلىٰ القرن الأول الهجري، وكان أن اكتشف ونشر نصين لخصوم القدرية (فيهما دحض لمذهب القدر القائل بحرية الأفعال الإنسانية)، وعَدَّهما وثائقَ سابقة لمذهب المعتزلة الكلامي (فان إس ١٩٧٧). وتُنسب هذه النصوص إلىٰ الحسن بن محمد ابن الحنفية (توفي بين ٩٩/٧١٨ و١٠١/ ٧٢٠)، سِبط علي بن أبي طالب، وإلىٰ الخليفة الأموي، عمر بن عبد العزيز (امتد حكمه من ٩٩/ ٧١٧ إلىٰ ١٠١/ ٧٢٠). وعلاوةً علىٰ ذلك، أشار فان إس إلىٰ وثيقة يُظن أنها موغلة في القدم، كُتبت دفاعًا عن حرية الإرادة الإنسانية، وهي «**رسالة القدر إلىٰ الخليفة عبد الملك بن مروان**»، المنسوبة إلىٰ الإمام الشهير، الحسن البصري (ت١١٠/٧٢٨). فإذا صحت هذه الوثائق، وكانت قد كتبت حقًّا في القرن الإسلامي الأول، كما يرىٰ فان إس، فستكون أقدم ما بقي من الوثائق الكلامية الإسلامية. غير أن حججه صادفت نقدًا مرًّا (كوك Cook ١٩٨١: ١٠٧، ٥٨، تسيمرمان Zimmermann ١٩٨٤) حَمَلَه علىٰ العدول عن رأيه الأول، وجنح به إلىٰ القول بأن هذه النصوص ربما كانت منحولة، أو أنه لا سبيل -علىٰ الأقل- إلىٰ إثبات صحتها (فان إس ١٩٩١ -٧: i. ٤٧، ١٣٤-٥، ii. ٤٧). وسوف نتبين هنا أن هذه النصوص الثلاثة مقطوعٌ الآن -في العموم- بكونها مصطَنعة، وأنها جُمعت في وقت لاحق لتاريخها المزعوم.

لمصطلح «كلام» (ويعني لغةً: الحديث) -الذي مر ذكره مرارًا- إطلاقان، ينماز كلٌّ منهما عن صاحبه. أحدهما: أنه نمط من الاحتجاج العقدي، «يقوم -كما يقول فان إس أيضًا- علىٰ محادثة المخالف بإيراد أسئلة عليه لإفحامه» (فان إس a١٩٧٥: ٨٩، وانظر: فان إس ١٩٧٦، فان إس ١٩٨٢: ١٠٩، فرانك

Frank ١٩٩٢). والآخر: أن يُطلقَ ويراد به نوعُ العلم الذي يدرس العقيدةَ الإسلاميةَ -ويسمىٰ في العربية «علم الكلام»- معوِّلا في العادة علىٰ هذا النمط من الاحتجاج، أو يكون علىٰ الأقل ضمن التراث الذي يعول عليه. (إن من المقاصد الكبرىٰ لهذا الكتاب تتبعَ التطور التاريخي لهذا التراث). وعلىٰ الرغم من أن هذا المصطلح يستعمل في العموم للدلالة علىٰ «علم العقيدة الإسلامية» جملةً، فإن هذا الاستعمال ربما كان مُضللا؛ لأن في الإسلام مذاهبَ شتىٰ من الاعتقاد (مقالات في الإلهيات) تُبَاينُ «الكلام»، وربما تفنده في بعض الأحوال (علىٰ سبيل المثال: المذهب العقدي الحنبلي، والمذهب الإسماعيلي، والعقيدة الصوفية، والكلام الفلسفي؛ أعني ذلك القسم العقدي الخاص بالإلهيات الذي يطلق عليه دائمًا «العلم الإلهي»، وهكذا)، وكذلك لأن علم الكلام يتضمن مباحث عقدية وأخرىٰ غير عقدية (كالإبستمولوجيا والطبيعيات).

من أجل ذلك كانت مسألة «الأصول» -التي يعالجها هذا الفصل- إنما تتغيا الوقوفَ علىٰ مصدر هذا النمط الخاص من الاحتجاج، وعلىٰ نماذجه غير الإسلامية إن وجدت، ثم علىٰ نشأته واستعماله المبكر في البيئة الإسلامية، وكذلك الوقوفَ علىٰ أصول علم الكلام؛ أي علىٰ ذلك النمط الثيولوجي الإسلامي الخاص الذي يستعمل الكلام بمعناه الأول، وعلىٰ مباحثه الكبرىٰ كالقدر، ونقيضه الجبر.

وقد انقسم الفصل إلىٰ ثلاثة مباحث، يدرس أولها أصول الأسلوب الكلامي في الحجاج، ومصطلح «كلام»، ويدرس ثانيها المسألة التي اشتد فيها الخلاف واحتدم الجدل، وهي الأصول المحتملة لعلم الكلام (ومنطلقنا هذه المرةَ محتواه، لا تقنيته الحجاجية)، وكذلك أصول الجدل في القدر (وانظر فيها أيضًا: الفصل التالي). وأخيرًا يعرض المبحث الثالث -بإيجاز- للنصوص الثلاثة المعزوة إلىٰ القرن الأول الهجري/السابع وأوائل الثامن الميلادي، وهي التي أقام عليها فان إس -في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي- تصوره لبدايات الكلام، وإن كان من المقطوع به الآن أنها مصنوعةٌ بعد هذا التاريخ.

(١)

أصول الأسلوب الكلامي في الحجاج، ومصطلح «كلام»

لا يُنكر أن للأسلوب الكلامي في الحجاج جذورَه الضاربة في ثقافة الجدل الديني في الشرق الأوسط في الفترة التي سبقت الفتوحات الإسلامية، وبعدها بقليل. إن الاختلاف الديني الهائل في الشرق الأوسط، مع ما كان لكل دين من أتباع يجاهدون في نشر ملتهم، وما كان من تفرق المسيحيين -تبعًا لمجامع إفسوس (Ephesus) (٤١٣)، وخلقيدون (Chalcedon) (٤٥١)، والقسطنطينية (Constantinople) (٦٨١)- شيعًا متناحرة (جريفيث Griffith ٢٠٠٨: ١٢٩-٤٠)، كلٌّ ذلك جعل الجدل أولَ الوسائل الناجعة في نشر المذاهب، وفي إقامة البرهان علىٰ صحتها، ثم في دحض مقالات المخالفين.

وما عتَّم المسلمون -بعد الفتوحات بقليل- حتىٰ شاركوا في هذا الجدل (بيرتينا Bertaina ٢٠١١). علىٰ أن تراث الإسلام نفسه قد عرف في عهده المبكر نماذج منه، كالنقاش الذي أجراه بعض المسلمين المهاجرين مع النجاشي، ملك الحبشة، أو المناظرة التي كانت بين النبي محمد ﷺ ووفد نصارىٰ نجران (مراد Mourad ٢٠٠٩: ٦٣-٦، بيرتينا ٢٠١١: ١١٥-٢٠). والحق أن فيما زعمه فان إس من أن المسلمين ظلوا يعيشون -حتىٰ نهاية العصر الأموي- مع أغلبية مسيحية، ومع ذلك بدت الصلات الدينية بينهم ضعيفة، إغفالا لما تشي به هذه المباحثات المتبادلة التي لم تزل محفوظة، ولاسيما في اللسان السرياني (كوك Cook ١٩٨٠: ٤١-٢، تَنّوس Tannous ٢٠٠٨: ٧١٠-١٢، وأكثر عمومًا هويلاند Hoyland ١٩٩٧، وتوماس Thomas وروجيما Roggema ٢٠٠٩).

وعلىٰ الرغم من شيوع ثقافة الجدل في الشرق الأوسط في الفترة التي ندرسها (عُرف المانوية -مثلا- بضراوة مجادليهم، ليم ١٩٩٥: ٧٠، ١٠٨، بيدرسِن Pedersen ٢٠٠٤)، فلقد يبدو أنه من الممكن الوقوف -بدقة أكبر- علىٰ الوسائل التي اعتمدها فيه متكلمو المسلمين الأوائل، ويقتضي هذا بيان بعض

السمات الخاصة لأسلوب الكلام الحجاجي، ثم تتبع هذه السمات في أدبيات الجدل السرياني لتلك الفترة، وهو العمل الذي أنجز قدرًا كبيرًا منه ميشيل كوك (Michael Cook) وجاك تنوس (Jack Tannous) (كوك١٩٨٠، تنوس ٢٠٠٨)، وأثمر نتائج رائعة.

لقد كشف كوك النقاب عن أن سمات الحجاج الكلامي كانت موجودة في الجدل السرياني الذي دار حول المسيح في القرن السابع، ولا سيما في وثيقة مونوثيلتية Monothelete (الموارنة Maronite) (مخطوط بالمكتبة البريطانية، إضافة ٧١٩٢) تشتمل علىٰ مجموعتين من الأسئلة الموجهة إلىٰ مخالفيهم من الديوثيليتية Dyothelete (المِلْكيين Melkite)، وترجع إلىٰ النصف الثاني من القرن السابع، وفي هذا الدلالة علىٰ أن هذه النصوص السريانية نفسها لم تتأثر بعلم الكلام[١].

ويذكر كوك أن هذه الأسئلة عن المسيح قد انطوت علىٰ بعض الشَّبه مع التراث السرياني لخصوم الخلقيدونية، فهي تبدأ دائمًا بهذا السؤال التخييري (أتعتقدون في س، نعم أم لا؟ أو أتعتقدون في س أم ع؟)، ثم تشرع بعد ذلك -منهجيًا- في مناقشة كل جواب ممكن (فإن قالوا: س، سألناهم . . .، وإن قالوا: ع، سألناهم . . .)، فإما أن يَدحض دليل المخالف، وإما أن يبين أن رأيه (المخالف) آيل -علىٰ التحقيق- إلىٰ رأيه. وكل هذا يشبه بشدة -كما بيَّن كوك- طريقة الحَجاج المتبعة في النصوص الكلامية الأولىٰ، حيث كان يُعتمد هذا النمط نفسه (علىٰ سبيل المثال: فإن قال: . . .، قيل له: . . .).

وقد انتهىٰ كوك من هذا التشابه البنيوي الشديد إلىٰ أن «نمط الكلام يبدو ثمرة لهذه الحقبة من الاختلاف حول [طبيعة] المسيح . . .، وهو يقتضي حالة يقع الاتفاق فيها علىٰ كل شيء تقريبًا، ثم يتحول الاختلاف إلىٰ دعاية محمومة للمقالات المذهبية (كالذي وقع بين المختلفين في المسيح) . . . وأكثر من ذلك

---

(١) انقسم المعسكر الخلقيدوني في القرن السابع إلىٰ مونيثيليت/ موارنة [وهم القائلون بأن للمسيح طبيعتين ومشيئة واحدة (المترجم)] وديوثيليت/ ملكيين [وهم القائلون بأن للمسيح طبيعتين ومشيئتين منفصلتين (المترجم)]، عقب فشل التسوية المونيثيلتية التي كان يدعمها ابتداءً الأباطرة البيزنطيون أملا في الإصلاح بين الخلقيدونيين وخصومهم من غير الخلقيدونيين. وقد أيد المجمع الخلقيدوني -المذكور سلفًا- في سنة ٦٨١، موقف الديوثيليت.

أن نمط الكلام يمكن أن يكون ثمرة خاصة -تأخر ظهورها- للاختلاف المستمر حول المسيح، الذي عجت به سورية في القرنين السادس والسابع» (كوك ١٩٨٠: ٤٠)[١]. كما ذهب أيضًا إلىٰ أن المسلمين اعتمدوا هذا النمط بعد أن تعلموه من النصارىٰ في جدالهم معهم، أو بأثرٍ من اعتناق بعض النصارىٰ -الذين مهروا في هذه التقنية الجدلية- الإسلامَ. وفي الحق أن القول بكلا السببين أولىٰ من المصير إلىٰ إثبات أحدهما دون الآخر (كوك ١٩٨٠: ٤٠-١)[٢].

وفي مقالة حديثة مهمة أيد تنوس ما ذهب إليه كوك بما وقفنا عليه من شخصية چورج (ت١٠٥/ ٧٢٤)، أسقفِ القبائل العربية اليعقوبيِّ المناوئِ للخلقيدونية. فرسائله السريانية الثلاث الأولىٰ -التي حللها تنوس- توضح جدله ضد الخلقيدونيين؛ إذ جعلت تورد عليهم سلسلة من الأسئلة التخييرية علىٰ طريقة (فإن قلتم كذا، كان كذا، وإلا فكذا)، فإذا الخصم بين خيارين: أحدهما غير مرضي، والآخر الإقرار برأي خصمه. وقد بيَّن تنوس أيضًا كيف كانت حجج جورج مطابقة -بل تعد في بعض الحالات تكرارًا لفظيًّا- للترجمات السريانية للسؤالات اليونانية المحيرة *(aporiai)* المسماة *(epaporemata)*[٣] التي تتعلق بالاختلاف في طبيعة المسيح، في القرنين السادس والسابع (تنوس ٢٠٠٨: ٦٨٥-٧٠٧). وقد قدم كوك بذلك طائفة من الوثائق السريانية التي توضح أسلوب الكلام الحجاجي، بينما استطاع تنوس (معوِّلا علىٰ صنيع أوتمان Uthemann

(١) انظر للوقوف علىٰ مثال أقدم لتقنية الأسلوب الكلامي (المؤلف المرقيوني أبيليس (Apelles) في القرن الثاني الميلادي): بيدرسن ٢٠٠٤: ٢١٢. وأنا شاكرٌ لباتريشيا كرون أنْ صرفت عنايتي إلىٰ هذه الفقرة. وبذلك تبدو جذور هذه التقنية أبعد في التاريخ من الاختلاف حول المسيح.

(٢) يبدو أن اعتناق الإسلام أولىٰ الأمرين بكونه أصلا (انظر: فان إس ١٩٧٠: ٢٤)؛ ففي الحق أنه ليس هناك مناظرة حقيقية جرت علىٰ هذا النسق «لو كان كذا ...، لكان ...، لو لم يكن كذا، لكان ...» (كالحال في كل مناظرة حقيقة يتعين أن يختار فيها المخالف أحد الجوابين المقترحين)؛ ولذلك تبدو احتمالات تعلم تقنية الحجاج بإيراد الأسئلة التخييرية من المناظرات المباشرة محدودة.

(٣) كلمة يونانية تعني المتاهة أو الحيرة، وهي -فيما يقول أرسطو- سؤال يذر القارئ أو السامع حائرًا في الاختيار بين جوابين. (المترجم)

١٩٨١ وجريلماير Grillmeier ١٩٨٧ : ٨٢-٧) أن يحدد إطارها بوصفها أمثلة لنوع من سمات الجدل في المسيحية في سورية، في القرنين السادس والسابع، وهو ما لم يثبت بالسريانية فحسب، بل قام عليه شاهد باليونانية أيضًا.

وأهمية النتائج التي انتهىٰ إليها تنوس ترجع إلىٰ سبب آخر؛ وذلك أن چورچ كان أسقفًا للقبائل العربية النصرانية، وكانت هذه القبائل -في اللسان السرياني- هي العاقولية؛ (أعني أن أصول المسيحيين العرب ترجع إلىٰ عاقولا، وهي كوفة العراق، غير أنهم قدموا إلىٰ سورية)، والطواعية (جماعة العرب الرعاة التي تتضمن -تبعًا لموروني Morony- قبائل بَكر وعِجل ونُمير وتَغلِب)، والتنوخية (عرب بني تنوخ)، كل هؤلاء اعتنقوا المسيحية علىٰ يد الأسقف اليعقوبي أحودمه (*Ahudemmeh*) في القرن السادس (موروني ١٩٨٤ : ٣٧٤، ٣٧٩. تنوس ٢٠٠٨ : ٧٠٩-١٢). وقد ذكر تنوس أن هذه القبائل الثلاث هي التي يقال إنها ساعدت علىٰ إقامة إحدىٰ المناظرات الجدلية الأولىٰ المدونة بين المسلمين والمسيحيين، وهي المناظرة التي كانت بين البطريرك اليعقوبي چون سيدرا (John Sedra) والأمير الهاجريّ (أي المسلم) في سورية (ولعله والي حمص عمير بن سعد الأنصاري)، التي روي أنها أقيمت يوم الأحد التاسع من مايو سنة ٦٤٤ (هويلاند Hoyland ١٩٩٧ : ٤٥٩-٦٥، بِنّ Penn ٢٠٠٨، روجيما Roggema ٢٠٠٩، بيرتينا ٢٠١١ : ٨٧-٩٤. ومن المحتمل أن يكون نصُّ المناظرة قد كُتب في أوائل النصف الثاني من القرن الثامن، انظر: جريفيث Griffith ٢٠٠٨ : ٣٦، ٧٧). وعلىٰ الرغم من أن المناظرة بين البطريرك چون والأمير لم تجرِ علىٰ أسلوب الحجاج الكلامي، فإن المؤلف سماها ماميلا (mamlla)، وهو المصطلح السرياني المقابل لمصطلح «كلام» العربي.

من أجل ذلك اقترح تنوس ما يمكن أن نطلق عليه «الفرضية المسيحية العربية»، وذهب إلىٰ أن البيئة المسيحية (ولا سيما اليعقوبية فيما يبدو) العربية في سورية والعراق كانت أنسب قناةٍ تنتقل من خلالها تقنيةُ الأسلوب الكلامي في الحجاج إلىٰ المجتمع المسلم، بل كانت الأنسب في العموم «لتمثل التقاليد المسيحية، كما كانت كذلك في صدر الإسلام» (تنوس ٢٠٠٨ : ٧١٥). ويمكن

للمرء أن يلحظ -فيما مر عن جورج، أسقف القبائل العربية- أن أنماط أسلوب الكلام الحجاجي انتقلت من إشكالية طبيعة المسيح في اليونانية إلىٰ السريانية، وكذلك انتقلت هذه الأنماط عينُها بسهولة عن طريق القبائل المسيحية العربية -بما كان لجورج وأسلافه من سلطة كنسية- من السريانية إلىٰ المسيحية العربية، ثم إلىٰ ترسانة الجدل العربي الإسلامي، ليعلو نجمها بعد ذلك بقليل بنشأة علم الكلام. والحق أن أدلة تنوس أجابت جزئيًّا عن الاعتراض الذي أورده ميشيل مورونى علىٰ مقالة كوك. وحاصله أنه -وقد ذكر نظائرَ مسيحيةً لتقنية الكلام- لم يشرح الظروف التي حملت بعض المسلمين علىٰ الجري في هذا المضمار (موروني ١٩٨٤: ٦٤٦). ومما تقدم يتبين أن دراسة أصول الكلام ينبغي أن تساير دراسة تاريخ المسيحية العربية في القرن الأول/السابع، وهو مجال بحثي لم يلق بعدُ من الدارسين عنايةً كافية، وليس من شك في أنه وثيق الصلة بدراسة صدر الإسلام.

ويوافق مصطلح «كلام» -في الأصل- مصطلحَ (*mamlla*) السرياني، ويعني «الخطاب»، و«المحادثة» أو «المناظرة» (وهو ما جاء في عنوان المناظرة التي كانت بين البطريرك چون والأمير)، كما يوافق أيضًا المصطلحات اليونانية (*dialexis* و*dialektos* أو *dialektike*)، وهي جميعًا بمعنىٰ «المجادلة» (فان إس ١٩٦٦أ: ٥٧-٩؛ كوك ١٩٨٠: ٤٢؛ فان إس ١٩٩١-٧: ١/٥٣؛ وانظر: بيتروشكا Pietruschka ٢٠٠٣: ١٩٨-٩).

ومما هو حقيقٌ بالدرس أن ننظر كيف واءم هذا المصطلح مجال البحث العقدي؛ أعني علم الكلام، أو بعبارة أخرىٰ: كيف تلقىٰ البحث العقدي في الإسلام مصطلحًا يدل في أصل معناه علىٰ «الخطاب» أو «الجدل». ولا يخفىٰ أن المصطلحين اليونانيين (*dialexi*، *theologia*) متمايزان علىٰ نحو قاطع، علىٰ الرغم مما بينهما من صلة اشتقاقية. وليس كذلك الحال في السريانية، حيث يترجم عادةً الجذر اليوناني (*leg-/ log*) (ومعناه «يتكلم») باستعمال بنىٰ مشتقة من الجذر السرياني المعادِل (*m-l-l*). وإذا ثبت ذلك، فـ «logic» -مثلا- كانت غالبًا ما تترجم إلىٰ (m^{e}*liluta*)، والاسم المركب (*theologia*) تعينت ترجمته علىٰ نحو تقريبي إلىٰ (m^{e}mall^{e}lut alahuta) (خطاب خاص بالإلهيات)، أو إلىٰ -وهذا أقل شيوعًا-

(mamlla alahaya) (الخطاب الإلهي) (انظر في هذا المصطلح الأخير: كوك ١٩٨٠: ٤٢ رقم ٨٢، وثمة مثال آخر عند باين سميث Payne Smith ١٨٧٩- ١٩٠١: ١٩٧). وكذلك ترجمت (*theologos*) ترجمت إلىٰ (*memallel alahayata*، *memallel alahait* أو *memallel al alaha*) (من يتحدث في الإلهيات، من يتحدث عن الله، أو من يتحدث علىٰ نحو إلهي)[1]. وهكذا فـ (*dialexis*) و(*theologia*) تبدوان متجانستين في السريانية، خلافًا لليونانية: فالأولىٰ تترجم إلىٰ (*mamlla*)، والأخرىٰ تترجم (في بعض الأحيان علىٰ الأقل) إلىٰ (*mamlla alahaya*) (وهو الاسمُ نفسُه مضافًا إليه القيد الوصفي «إلهي»). ومع ذلك، ليس بحوزتنا دليل علىٰ أن مصطلح (*mamlla*) نفسه قد استعمل في السريانية -بمعزل عن القيد الوصفي «إلهي»- للدلالة علىٰ علم اللاهوت، ولا علىٰ أن اسم الفاعل (*memallel*) (أو اسم الفاعل المقابل *memallelana*) قد استعمل لمجرد الدلالة علىٰ «عالِم اللاهوت». من أجل ذلك بدا للعقلية السريانية أن ترجمة الكلمة اليونانية (*theologia*) يقتضي دائمًا وجودَ متمِّم يطابق السابقة اليونانية (*theo*). والحاصل أنه لا دليل عندنا علىٰ أن الكلمتين (dialexis و*theologia*) قد تداخلتا في السريانية، فإذا كان ذلك كذلك؛ فكيف وأين وقع هذا التداخل الذي لا تخطئه عين في المصطلح الإسلامي «كلام»؟

إن بوسعنا -تأسيسًا علىٰ «الفرضية المسيحية العربية» لتنوس- أن نذهب إلىٰ أن الأقرب أن التساهل في الاصطلاح والثمرة الناتجة عن دمج كلمتي (*dialexis* و*theologia*) وقع أولَ الأمر في الخطابات العربية المسيحية التي ترجع إلىٰ القرن الأول الهجري/السابع الميلادي. والحق أنه من منظور المسيحية العربية، قد أسهمت العاقولية والطواعية والتنوخية في الجدل الديني مع المسلمين، كالمناظرة بين البطريرك اليعقوبي والأمير الهاجَري، فكانت المباحثة في العقيدة أول الأمر بين «متكلمين» «spoksmen» (انظر: فان إس ١٩٩١-٧: ١/ ٥٠)، وهؤلاء المتكلمون (القساوسة والرهبان المسيحيون من جانب، وأولو الأمر المسلمون من

---

(١) كل هذه التعبيرات تتردد علىٰ نحو خاص -بوصفها ألقابًا فخرية للاهوتي جريجوريوس النزيانزوسي (Gregory of Nazianzus).

جانب آخر) قد جمعوا بين وصفي المناظر [أو المجادل] وعالم العقيدة [أو اللاهوت]، ولم يكن ثمة انفكاك بين هاتين الوظيفتين، وههنا وجدنا -لأول مرة- وسطًا مناسبًا يمكن أن يستعمل فيه المصطلح العربي «كلام» للدلالة -في آن واحد- علىٰ «الجدل» وعلىٰ «علم العقيدة»؛ أعني علىٰ نحو ما وقع للكلمة السريانية (*mamlla*)، مضافًا إليها قيدُها الوصفي (*alahaya*)، وكذلك وهي عريةٌ عنه. فمن المحتمل أن هذا الاصطلاح قد استعمل في المناظرات نفسها التي كان أطرافُها من العرب، مسيحيين ومسلمين. وأمثالُ هذه المناظرات كانت البيئةَ النموذجيةَ التي تَمَكَّنَ فيها مصطلحُ «كلام» -بمعنييه الجديدين اللذين اكتسبهما- من أن يندرجَ في الخطاب الإسلامي، فينتهي به المطاف ليمكث ثمة إلىٰ الأبد[١].

وعلىٰ الرغم من القيمة التفسيرية «للفرضية المسيحية العربية» لتنوس، وأن لها وجهًا من الاحتمال معتبرًا، فإنها لم تزل بحاجة إلىٰ التمحيص والتوثيق؛ نظرًا لأن الأدلة المسوقة لدعمها غير مباشرة، وهي مستلة من مصادر متأخرة إلىٰ حدٍّ ما (أوائل القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي بدلا من القرن الأول الهجري/السابع الميلادي) -چورج أسقف القبائل العربي، والمناظرة بين البطريرك چون والأمير. وعلىٰ الرغم من أن للاعتبارات الفِقْلُغَويَّة التي فصلناها آنفًا وجاهةً لا تُنكر، فإنها لا تحسم الأمر حسمًا نهائيًا. فمعارفنا نَزْرَةٌ فيما يتعلق بالاصطلاح العربي للقبائل المسيحية العربية في سورية والعراق، في القرن الأول الهجري/السابع الميلادي؛ ولذلك غدا من المحال القطعُ -علىٰ نحو ما تقدم- بأنهم أول من استعمل مصطلح «كلام» -مجردًا من كل قيد وصفي- في كلا معنييه: «الجدل»، و«علم العقيدة»[٢]. ومن أسفٍ أنه لا يسعنا الاستيثاق من أن مناظرات

---

(١) قوة الحجة المسوقة هنا تدعم ما ذهب إليه شلومو بينز (Shlomo Pines) من أن مصطلح «متكلمون» يشير في الأصل إلىٰ المناظرين المحترفين الذي اضطلعوا بمهمة الدفاع عن الإسلام ضد حجج غير المسلمين، وضد التفسيرات البدعية للإسلام نفسه (بينز ١٩٧١، وانظر: فان إس a١٩٧٥: ١٠٤ رقم ٦٤، فان إس ١٩٩١-٧: ١/٤٩-٥٠).

(٢) لا تسعفنا المصادر العربية المسيحية المتأخرة في هذا الصدد؛ لأنها حين تستعمل مصطلحي «كلام» و«متكلمين» -بغير قيد وصفي- للتعبير عن «علم العقيدة»، وعن «علمائها» إنما تكون تحت وطأة =

-كتلك التي جرت بين البطريرك چون والأمير- قد وقعت في مطلع القرن الإسلامي الأول. وإذا كان ذلك، فلسنا علىٰ يقين من أن المسيحيين العرب كانوا أطرافًا فيها علىٰ نحو مطرد. ولما كان من المحتمل أن يكون النصُّ الحالي للمناظرة قد كُتبَ في أوائل القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، فقد غدا بعيدًا أن نوليه الثقةَ فيما يشي به من الحالة الاجتماعية في القرن الأول/السابع (بن Penn ٢٠٠٨، ولكن انظر: تنوس ٢٠٠٨: ٧١١-١٢).

ولذلك لا يمكن لهذا المبحث أن ينتهي إلىٰ قولٍ فصلٍ، ولا بدَّ من بحوث أخرىٰ لتمحيص «الفرضية المسيحية العربية» أو تأكيدها. ومهما تكن النتيجة التي ينتهي إليها البحث في هذه المسألة الخاصة بأصول «الكلام»، فإن دور متكلمي العربية من المسيحيين في العلاقات المسيحية الإسلامية في القرن الأول للإسلام -وفيما بعد ذلك أيضًا- حريٌّ بدرس وئيدٍ، ولعله يتمخض عن نتائج مهمة في دراسة فجر الإسلام.

= التأثير الإسلامي، كما أنها تخص بها في العادة علماء العقيدة المسلمين (بيتروشكا ٢٠٠٣). أما بالنظر إلىٰ علماء اللاهوت المسيحيين، فإن القيد الوصفي يُستعمل عمومًا؛ ولذلك تطلق المصادر المسيحية العربية علىٰ جريجوريوس النزيانزوسي «المتكلم علىٰ اللاهوت» (راجع في السريانية: memallel al alaha)، الناطق بالإلهيات، أو ناطق الإلهيات (راجع في السريانية: memallel alahayata)، إلخ. وبعض المصادر الإسلامية أيضًا تتخذ من تعبير «المتكلم علىٰ اللاهوت» وصفًا لجريجوريس النزيانزوسي، كما في الفصول المتعلقة بذلك في «مختار الحِكَم» لمبشِّر بن فاتك، و«نزهة الأرواح» للشَّهرزُوري، وهي في ذلك تعول علىٰ هذا الأخير.

(٢)
أصول الجدل في مسألة «القدر»

اتسع القول في مسألة «علم الكلام» -بالنظر إلىٰ محتواه، لا إلىٰ شكله الجدلي- أكثر من اتساعه في مسألة «أسلوب الحجاج الكلامي». وقد ذهب أكثر الباحثين القدامىٰ (بدءًا من فون كريمر Von Kremer ١٨٣٧ : ٧-٩) إلىٰ وجود أصل مسيحي لأول خلاف نشِب في تاريخ علم الكلام: النزاع في القدر. (لا يقصد هذا الفصل إلىٰ درس قضايا أخرىٰ، كتلك التي تتعلق بأصول الكلام في المذهب الذري (atomism)).

وقد قام استدلالهم علىٰ عدة اعتبارات: **أولًا**: أن حرية الإرادة مبدأ أساسيٌّ في المسيحية (علىٰ سبيل المثال: يوحنا الدمشقي، **«المائة مقالة في الإيمان الأرثوذوكسي»**، المقالة ٤٤)، بينما يبدو أن القائلين بالجبر من المسلمين قد ورثوا هذا المذهب عن كفار العرب قبل الإسلام. **ثانيًا**: أن كتب التراجم الإسلامية تزعم أن زعماء القدرية (معبد الجُهَني وغيلان الدمشقي، وهما موضوع الفصل القادم) كانا علىٰ صلة بالمسيحية (فان إس ١٩٧٤ : ٦١-٧، روبن Rubin ١٩٩٩ : ١٧٧-٨٠)؛ ولذلك فقد ادعىٰ الأوزاعي، الفقيه الكبير (المعادي للقدرية) (ت١٥٧/ ٧٧٤) أن معبدًا تعلم مذهب القدر من مسيحي يدعىٰ سوسر أو سوسن، كان قد اعتنق الإسلام ثم ارتد إلىٰ المسيحية (ابن عساكر، تاريخ، ٤٨ :١٩٢، ٤٩ : ٣١٩)[1]. وفي كلمة أخرىٰ تُنسب إلىٰ مسلم بن يسار وتلامذته أن معبدًا

(١) تستبدل بعضُ المصادر بـ «سوسن» «سنسويه» (أو سستويه) بن يونس (أو أبو يونس) الأُسواري البصري الذي لم يقل إنه كان مسيحيًا. انظر: الفريابي، القدر، ٢٠٥ [رقم ٣٤٧]، ٢٢٦ [رقم ٤٠٨]؛ وابن سعد، الطبقات، ٩: ٢٦٤ الذي أضاف أن سنسويه/سستويه كان زوج أم موسىٰ (راجع: فان إس ١٩٧٨ : b٣١٧)؛ وابن عساكر، تاريخ، ٥٩: ٣١٨-١٩ الذي زاد أنه كان بقالا. ونسبة «الأسواري» تشير إلىٰ أنه كان أحد الأساورة، وهم الخيالة الساسانية وذريتهم في العصر الإسلامي (انظر: فان إس ١٩٩١-٧: ٢/ ٨٤،٧٨، زاكيري Zakeri 1995. انظر أيضًا -في سنسويه/سستويه- فان إس ١٩٧٤ : =

يقول بقول النصارىٰ (ابن عساكر، تاريخ، ٥٩ : ٣٢٢). وربما نُسب غيلان الدمشقي، فقيل في نسبه: القبطي، وهو ما يعني أنه كان مولىٰ (غير عربي ينتسب إلىٰ قبيلة عربية) من أصل مسيحي قبطي. وفي بعض الأحاديث المعادية للقدرية أيضًا تأييد للقول بأن الأفكار القدرية ذات أصل مسيحي (علي سبيل المثال: بيكر ecker ١٩١٢ : ١٨٦)[1]. **ثالثًا**: أن المناظرة التي جرت بين السَّرَسِن (Saracen =المسلم) والمسيحي، والتي كتبت باليونانية، ونسبت إلىٰ عالم اللاهوت المسيحي الشهير يوحنا الدمشقي -وهو معاصرٌ لغيلان وبَلَدِيُّه- تعالج مسألة حرية الإرادة الإنسانية في مقابل القدر الإلهي (ساهاس Sahas ١٩٧٢ : ١٠٣-١٢، ١٤٢-٩)[2]، وكان المُناظِر المسلم يقيم الحجج علىٰ رد كل شيء إلىٰ القدر، غير مستثنٍ خطايا بني آدم، فأصبح مذهب الجبر سيما الإسلام، ولزم عن ذلك القولُ بأن مذهب نُفاة القدر (القدرية) قد أُخذ عن مصدر أجنبي؛ يعني المسيحية من غير شك. ويقوم هذا الجدل شاهدًا علىٰ جريان مناظرات مسيحية إسلامية في العصر الأموي في موضوع حرية الإرادة الإنسانية والقدر، وكان لهذه المناظرات (التي لعلها ترجع إلىٰ تاريخ سابق علىٰ يوحنا الدمشقي) أثرٌ في موقف القدرية، كما أنها هي التي أثارت الخلاف في القدر في الإسلام (بيكر ١٩١٢ : ١٨٣-٦).

= ٦١-٤، وزاكيري ١٩٩٥ : ٦.٣٢٥. ومن المحتمل -كما أخبرني كيفن فان بلادل (Kevin van Bladel)- أن يكون سوسن هو سوزان (Sosan(s في الفارسية الوسيطة، قد اشتُق من الأفستي (Saosyant) (يوستي Justi ١٨٩٥ : a٢٨٤)، اسم المخلص الزرادشتي القادم؛ ولذلك لم يكن متوقعًا أن نجد مسيحيًّا يحمل هذا الاسم. وانظر في اسم سنسويه: يوستي ١٨٩٥ : b.٢١٩ ولا يبعد مطلقًا أن يكون سنسويه وسوسن اسمين لشخص واحد.

(١) راجع الحديث المشهور الذي يصف القدرية بـ «مجوس هذه الأمة» (فان إس b١٩٧٥ : ١٣٧-٤٨؛ وانظر سترومسا وسترومسا Stroumsa and Stroumsa ١٩٨٨ : ٥٤-٥).

(٢) أفضل ترجمة للمصطلح اليوناني لحرية الإرادة (to autexousion) هي «الحكم علىٰ النفس»؛ أي قدرة المرء علىٰ اختيار أفعاله. وفي السريانية يترجم هذا المصطلح أحيانًا إلىٰ *(meshalleTut)* أو (shalliTut b-yata) (انظر في يعقوب الرهاوي (Jacob of Edessa) كوك ١٩٨١ : ١٤٩، ٢١٧ رقم ٤٩). وراجع عبارة الغزالي «لا حكم له في نفسه»، (الغزالي، الإحياء، كتاب ٣٥، شطر ١، بيان ٢، ٤ : ٣٤٥) التي تستعمل للتعبير عن عدم حرية الإرادة.

علىٰ أن ثمة إشكالات ترد علىٰ هذا الاستدلال. فالمشاكلة بين المسيحية والقدرية في القول بحرية الإرادة الإنسانية وما يتعلق به (كالقول بأن الله ليس مصدر الشر) لا تقوم -بيقين- دليلا علىٰ أن الأخيرة تتأثر الأولىٰ. والكلمات المنتثرة التي تَنسِب معبدًا وغيلان إلىٰ المسيحية لم تُمحَّص، ولعلها مجرد أقوال مرسلة لا تثبت شيئًا ولا تدل علىٰ شيء، كما أنها تقصد قصدًا إلىٰ الحطّ من مذهب القدرية بتصويره أجنبيًّا عن الإسلام، وأنه لذلك لا ثقة به[1]. وأخيرًا، من غير الراجح أن تكون المناظرة بين السرسن والمسيحي صحيحةَ النسبة إلىٰ يوحنا الدمشقي، بل من المحتمل أن صاحبها (أو علىٰ الأقل من تعكس أفكاره) عالمُ اللاهوت المسيحيُّ الذي كان يكتب بالعربية، وعاش في أوائل القرن الثالث/ التاسع ثيودور أبو قُرة، الذي كان مشهورًا بنقده -في أعماله الأخرىٰ- لمذهب الجبر في الإسلام و(المانوية) (جريفيث ١٩٨٧a). فهذه المناظرة لا تُضرم نار الخلاف في القدر في الإسلام، وإنما تعكس مرحلة متقدمة من هذا الخلاف، ويبدو مؤلفها -مع ذلك- عليمًا بحجج القدرية واصطلاحاتهم في دحض مذهب الجبر الإسلامي؛ ولذلك فكل مشابهة بين مضمون هذه المناظرة ومذهب القدرية إنما ترجع إلىٰ تأثير القدرية، لا إلىٰ عكس ذلك (جريفيث ١٩٨٧a: ٨٢-٩١). ومهما يكن من شيء، فمن اللافت أن موضوع حرية الإرادة كان قليل الورود نسبيًّا في المجادلات المسيحية الإسلامية، وكذلك في الأطروحات المسيحية الجدلية -السريانية والعربية- التي وجهت ضد الإسلام (انظر في بعض الاستثناءات: جريفيث ١٩٨٧a، جريفيث ١٩٨٧b، جريفيث ١٩٩٠). والخلاصة أن القول بتأثير الأفكار المسيحية في القدرية لم يزل ممكنًا (ربما عن طريق المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام، «وهو حل ساذج لمواجهة الإشكال العقدي -الناشئ عن غموض [القرآن]- بمقولات [مسيحية] يعرفونها - فان إس ١٩٧٨: ٣٧١b)، غير أنه لا دليل -في الوقت الحالي- يؤكده.

(١) وفي مقابل ذلك نقول: إن الطبيعة المغرضة لهذه الأقوال لا تقتضي بالضرورة خطأها في نفس الأمر. انظر أيضًا: تنوس ٢٠١٠: ٥٥٥ رقم ١٣٤٤، الذي أكد أن عادة المؤلفين في الملل والنحل من المسلمين لم تجر مطلقًا بوصف مذهب ما بكونه ذا أصول مسيحية. وهذا يعني أن تنوس يميل إلىٰ القول بصحة هذه الأقوال.

وفي الختام، ثمة أمر ينبغي قوله فيما يتعلق بالرأي المثير الذي قال به كوك، وحاصله أن الجبرية الإسلامية «يمكن أن تمثل تثبيتًا مذهبيًّا . . . لمزاج جبري محض» غلب علىٰ أواخر العصر القديم وأوائل العصر الإسلامي في الشرق الأوسط (كوك ١٩٨١: ٢.١٥٠، ١٥٦. وراجع: موروني ١٩٨٤: ٣٩٢-٣، ٤٢٤، ٦٣٣-٤. تنوس ٢٠٠٨: ٧١٣-١٥)[1]. هذه الملاحظة تثير احتمال كون الجدل حول القدر في الإسلام -في حقيقته- مجرد «كُسوة إسلامية» لضروب من الجدل قديمة، نشبت بين أنصار حرية الإرادة (النصارىٰ واليهود والزرادشتيين)، وبين رافعي لواء الجبرية علىٰ اختلاف أشكالها -كالجبرية النجمية astral fatalism التي عرف بها ساسانيو العراق، ولذلك يسمون دائمًا بـ «الكلدانية» (Chaldeanism) (في السريانية: *kaldayuta*)، والجبرية المانوية المزعومة (سترومسا وسترومسا Stroumsa and Stroumsa ١٩٨٨. بيدرسن ٢٠٠٤: ١٧١-٦)، والعقيدة التي راجت -ووُجدت في الأوساط المسيحية- بأن عُمر كل إنسان وساعة موته كتبهما الله (كوك ١٩٨١: ١٤٥-٧، مونيتيز Munitiz ٢٠٠١). وربما كان للتحدي المانوي في صدر الإسلام أهمية خاصة، سواء في إثارة الجدل في القدر أم في تشكيل صورته (سترومسا وسترومسا ١٩٨٨: ٨٥١).

إن تأكيد القرآن قدرة الله المحيطة القاهرة ينفخ روح الإيمان في الجبرية الكافرة التي كان يعتنقها كفار العرب قبل الإسلام، والتي لعلها -هي الأخرىٰ- قد تأثرت بالساسانية «الكلدانية» (موروني ١٩٨٤: ٣٩٣، ٤٢٧، ٤٨١، ٤٨٣). وفي الحق أن القرآن قد استبدل -في بثه هذه الروح الإيمانية- جبرية بجبرية، فأوجد رد الفعل نفسه من نفاة الجبر في المجتمع الإسلامي. وكذلك بعث -حين

(١) أقام تنوس الدليل علىٰ أن چورچ، أسقف القبائل العربية، قد دخل في مناظرة مع بعض كفار العرب الذين يدينون بالجبرية النجمية، وسمىٰ هؤلاء العرب (hanpe=كفارًا)، وهو مصطلح جعله الكتاب السريان المسيحيون -بدءًا من القرن الأول/السابع- علَمًا علىٰ المسلمين أيضًا. ولا علاقة بين الاستعمال السرياني لكلمة (hanpe) في الإشارة إلىٰ المسلمين وإطلاق المسلم علىٰ نفسه وصف «حنيف». وبعد كل شيء، نحن لم نزل بحاجة إلىٰ نعرف السبب الذي دعا متكلمي السريان إلىٰ إلحاق المسلمين بالكفار. أيكون ذلك لأن المسلم يعد -من وجهة النظر السريانية المسيحية- كافرًا لعدة أسباب، منها قوله بالجبر؟

أكد أن الله خالق كل شيء- إشكالية التوحيد الأزلية، وخلاصتها هل يُنسب الشر إلىٰ الله؟ (انظر علىٰ سبيل المثال لمعرفة الجواب المسيحي -الذي تأثر بقوة بتعاليم أفلاطون، والذي داخله التدليس جزئيًا في سياق الجدل ضد المانوية: يوحنا الدمشقي، «**المائة مقالة في الإيمان الأرثوذوكسي**»، المقالة ٩٢، «في أن الله ليس هو علة الشرور»). لقد كان هذا السؤال خاصة هو لبَّ الخلاف في الجدل الدائر بين القدرية والجبرية: فالأولون يأبون الإقرار بنسبة الشر إلىٰ الله (ولا سيما معاصي بني آدم)، والآخرون يصرون علىٰ رد كل شيء إلىٰ الله، ولا يستثنون الشر من ذلك.

فإذا صحت نظرية كوك، فبوسعنا أن نتوقع أن الحجج التي اعتمدها القدرية والجبرية من المسلمين كانت هي بعينها تلك التي استُعملت في الجدل القديم حول الجبر. وثمة بعض الدلائل التي تشير إلىٰ وجاهة هذا القول: من ذلك ما ذكره كوك من أن عالم اللاهوت اليعقوبي، خصيم الكلدانية، يعقوب الرهاوي (ت٨٩/٧٠٨) -وكان يكتب بالسريانية- استشهد ببعض الآيات التي استعملها مخالفوه من أهل الجبر (ولعلهم مسيحيون) في تأييد مذهبهم. ومن هذه الآيات (المزمور ٥٨ : ٣): «الأشرار ملعونون منذ أن كانوا في الأرحام (في السريانية *men karsa*)، قد ضلوا وهم في بطون أمهاتهم (في السريانية *men marb ea*)، وينطقون بالكذب». ولعل خصوم يعقوب يفسرون هذه الآية بأن مصير الإنسان في الآخرة محتوم (مكتوب) منذ أن كان في بطن أمه (كوك ١٩٨١ : ١٤٦)[1]. وعلىٰ غرار ذلك في رسالة القدر الموجهة إلىٰ الخليفة عبد الملك بن مروان (التي ناقشناها آنفًا)، يتهم الحسن البصري (الذي نُسبت إليه الرسالة) خصومه من القائلين بالجبر بالخطأ في تفسيرهم الآيةَ القرآنيةَ ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: ١٠٥] بأن مصير الإنسان في الآخرة مكتوب وهو في بطن أمه (طبعة مراد

(١) ومن المثير أن الآية نفسها قد اقتبست في جدل بين سرسن ونصراني، غير أن مؤلفه (ولعله ثيودور أبو قرة) تخلص من وخزة القول بالجبر بادعاء أن الرحم المذكورة إنما هي رحم المعمودية (ساهاس ١٩٧٢ :٧،١٤٦)!

٢٠٠٦: ٢٩١ / ترجمة ريبين وكنابرت *Rippin and Knappert*: ١٩٨٦: ١٢٠-١.
وراجع مقولة ابن مسعود: «الشقي من شقي وهو في بطن أمه» وانظر في شأنها: فان إس b١٩٧٥: ٢٠-٣٠). وليس يخفىٰ -مع ذلك- أن الآية القرآنية لم تذكر -خلافًا للنص الإنجيلي المحتج به- رحم الأم البتة، وأن السياق يتحدث بجلاء عن يوم الدين، لا عن تطور الجنين. فالتفسير الجبري للآية القرآنية إذن متكلَّفٌ، وهو -في رأي كوك- يشي بتأثير السياق الإنجيلي، الذي كان يعوِّل عليه -في الأصل- المسيحيون القائلون بالجبر، ثم انتقل بعد ذلك تلقائيًّا إلىٰ الآية القرآنية سالفة الذكر (كوك ١٩٨١: ١٤٨).

علىٰ أن هناك حديثًا معروفًا ينضح بمذهب الجبر، رواه ابن مسعود أيضًا، وهو غير الكلمة التي نقلناها عنه آنفًا. وفي هذا الحديث أن الجنين إذا كان في رحم أمه جاء مَلَكٌ فكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقيًّا أو سعيدًا (فان إس b١٩٧٧: ١-٢٠). ولهذا الحديث -كما بين جولدتسير Goldziher (١٨٧٨: ٥٥٣ .٤ رقم ٦) ورينجرين Ringgren (١٩٥٥: ١١٩-٢٠) -معادل تلموديٌّ مطابق- (b16 Niddah)، حيث يأخذ (Laylah) -الملَك الموكل بالحَمْل- قطرةً (أي من المني. راجع المقابل القرآني «نطفة») ويقيمها بين يدي الله، لينبئها الله بما يقع لها في قابل الأيام، ولا سيما ما يتعلق بقوة المرء وضعفه، وحكمته وحمقه، وغناه وفقره. لقد بيَّن خبر التلمود -مع ذلك- أن الله لم يحدد ما إذا كان المرء سيكون صالحًا أم طالحًا؛ لأن «كل شيء تحت سلطان السماء (أيْ كتبه الله) إلا الخوفَ من السماء»، كما يقول الحبر حنينا بار حمّا (Hanina bar Hamma) (مطالع القرن الثالث الميلادي) (فان إس b١٩٧٧: ١٦، كوك ١٩٨١: ١٤٨). فههنا مثال تقفىٰ فيه القائلون بالجبر من المسلمين أثرَ موروث قديم ساقه مصدر يهودي، ولكنه أنكر مع ذلك خاصة أن يكون للجبر أثر في أفعال العباد.

والخلاصة أن القول بوجود أثر مباشر للجدل المسيحي المناوئ للإسلام في الخلاف في مسألة القدر -مثلما رأىٰ بعض المتقدمين (كبيكر ١٩١٢ مثلا)- بدا واهي الأساس. فالخلاف في القدر أوثق صلةً بجدل قديم (بل يبدو تتمة له) دارت رحاه حول أنواع شتىٰ من الجبر، وشاع في أواخر العصر القديم، وأوائل

العصر الإسلامي في الشرق الأوسط، مجاوزًا دائمًا الحدود الدينية، وكان المسيحيون وأتباع ماني هم رؤوسه البارزة. وفي الحق أن الدرس المستوفِي لكل أنواع الجدل الدائر حول الجبر في أواخر العصر القديم وأوائل العصر الإسلامي في الشرق الأوسط مقارنةً بالخلاف في القدر لم يزل بعدُ غايةً ترتجىٰ؛ إذ لعله يكشف اللثام عن منشأ هذا الخلاف في ربوع الإسلام.

(٣)

النصوص الثلاثة «الأولى» في القدر، المنسوبة إلى الحسن بن محمد ابن الحنفية، وإلى عمر بن عبد العزيز، وإلى الحسن البصري

إننا بحاجة -في الختام- إلىٰ أن ندرس الوثائق الثلاث التي اعتمد عليها فان إس علىٰ نطاق واسع في تصوره لبدايات علم الكلام في الإسلام. فثمة وثيقتان منها تعدان أمثلة نادرة علىٰ مذهب الجبر الكلامي (راجع: كوك ١٩٨١: ١٤١-٣)، وهما: الرسالة المنسوبة إلىٰ الحسن بن محمد ابن الحنفية، «**سؤالات ضد القدرية**» (ولنستعمل العنوان الأنسب الذي اقترحه كوك ١٩٨٠: ٣٢)، والرسالة المنسوبة إلىٰ عمر بن عبد العزيز، مع أن أولاهما فقط هي التي استعملت تقنية الجدل الكلامي («أخبرهم عن . . . ، فإن قالوا: س، فقل لهم: . . . ، وإن قالوا: ع، فقل لهم: . . .»). وقد حُفظت هاتان الوثيقتان في مؤلفات متأخرة: «الرد»، للإمام الزيدي، الهادي إلىٰ الحق (ت٢٩٨/ ٩١١)، و«حلية الأولياء» لأبي نعيم الأصفهاني (ت٤٣٠/ ١٠٣٨)، ثم نشرهما وترجمهما وعلق عليهما فان إس (١٩٧٧).

وقد ذهب فان إس إلىٰ صحة هاتين الوثيقتين، وأقام الأدلة علىٰ ذلك. وذهب كذلك إلىٰ أن رسالة «**سؤالات ضد القدرية**» قد كتبت بين ٧٢/ ٦٩١ و٨٠/ ٦٩٩ معتمدًا علىٰ دراسته لحياة الحسن بن محمد ابن الحنفية، وعلىٰ ما افترضه من كون «**السؤالات**» لا بدَّ أن تكون سابقة -تاريخيًا- علىٰ الوثيقة الثالثة موضوع الدرس، وهي «**رسالة القدر**» المنسوبة إلىٰ الحسن البصري؛ وذلك أن

مؤلف «**السؤالات**» لم يكن علىٰ علم بما حوته رسالةُ الحسن (فان إس ١٩٧٧ : ١٨١٧). أما الرسالة المنسوبة إلىٰ عمر، فقد استبعد احتمال أن تكون قد كُتبت قبل توليه الخلافة، وهو ما يعني أنها كتبت خلال السنتين ونصف السنة التي حكم فيهما عمر (٩٩/٧١٧ إلىٰ ١٠١/ ٧٢٠). والغالب -في رأيه- أنها كتبت في سنة ١٠١/ ٧٢٠؛ نظرًا لورود «ذكر غامض» لها في بعض المرويات الموضوعة التي تذكر أنه بعد سؤال غيلان الدمشقي وقبل موته بقليل أملىٰ عمر رسالته في القدر إلىٰ الأجناد، غير أنه مات قبل أن يرسل بها إليهم (فان إس ١٩٧٧ : ١٣١-٢، ١٨٨، ١٩٩. وراجع: فان إس ١٩٧١-٢).

والحق أن أدلة فان إس علىٰ قِدَم تاريخ هاتين الوثيقتين وعلىٰ صحتهما لقيت نقدًا وإنكارًا واسعًا من قِبل كوك وتسيمرمان (كوك ١٩٨١ : ١٢٤-٤٤. وتسيمرمان: ١٩٨٤). وقد اعترف كوك بأن «**السؤالات**» -علىٰ الرغم من عدم صحة نسبتها- تعد وثيقة قديمة (لا ترجع إلىٰ ما قبل منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي -كوك ١٩٨٠ : ٣٢-٣)، ولعلها تعود في أصلها إلىٰ مرجئة الكوفة (كوك ١٩٨١ : ١٤٤). أما الرسالة المنسوبة إلىٰ عمر، فهي منحولة كذلك، كما أنها تشتمل علىٰ زيادات في مسائل ثانوية (كوك ١٩٨١ : ١٢٤-٩، ١٣٦)، وربما يرجع أصلها إلىٰ القرن الثاني/الثامن، ولعلها كانت أيضًا -في وقت ما- في حوزة المرجئة (كوك ١٩٨١ : ١٢٩-٣٠، ١٤٤). وخالف تسيمرمان، فرأىٰ أن البحث عن مؤلف الرسالتين الحقيقي، وعمن وُجِّهتا إليه، ينبغىٰ أن يُيَمِّم شطرَ البصرة في أواخر القرن الثاني (وذلك لاشتمال كلتيهما علىٰ مصطلح «نفاذ» العلم الإلهي السابق -تسيمرمان ١٩٨٤ : ٤٤١). والخلاصة أنه علىٰ الرغم من اتفاق كوك وتسيمرمان علىٰ رد أدلة فان إس علىٰ صحة الوثيقتين، فإنهما قد اختلفا في تعيين المكان الذي يُظن أنهما كتبتا فيه؛ ولذلك فإن هذه المسألة لم تزل تحتاج إلىٰ مزيد من الدرس.

وتهدف كلتا الوثيقتين -في محتواها- إلىٰ دحض مذهب القدرية. فأما «**السؤالات**» فأوردت علىٰ خصومها سلسلة من الاعتراضات المبنية -في العموم- علىٰ الآيات القرآنية الخاصة بتقدير الله أفعالَ العباد، وهدايتِه بعضَهم وإضلالِه

آخرين (وإدخالهم كذلك النار أو الجنة)، وشرحِه صدورَ قوم بالإيمان، وختمِه علىٰ قلوب آخرين، وإخبارِه (أي تحديده سلفًا) بالحوادثَ المستقبَلَة، وهكذا (راجع: «*Verzeichnis der Koranvers*» في: فان إس ١٩٧٧: ٢٥٩-٦٣). وأما الرسالة المنسوبة إلىٰ عمر، فهي تصور القَدَرِيَة كما لو أنهم يدعون القُدرة -بفضل حرية الإرادة الإنسانية- علىٰ التصرف خلافًا لما سبق به العلم الإلهي، وهو ما يعني («ردًّ» تبعًا لترجمة كوك ١٩٨١: ١٢٦) العلم الإلهي «والخروجَ عنه». وقد عَمَد مؤلف الرسالة -بإبطال هذه الدعوىٰ- إلىٰ هدم مذهب خصومه في القول بحرية الإرادة.

ولنتكلم الآن عن الوثيقة الثالثة، وهي «**رسالة القدر إلىٰ الخليفة عبد الملك بن مروان**»، المنسوبةُ إلىٰ الإمام الشهير، الحسن البصري (ت١١٠/٧٢٨)، فقد كُتبت -خلافًا للرسالتين السابقتين- في تأييد القول بحرية الإرادة، وتُعد -إذا صحت- الوثيقة الوحيدة الباقية في مذهب القدرية. وهي محفوظة في ثلاث مخطوطات من القرن السابع/الرابع عشر -الثامن/الخامس عشر (اثنتان منهما في إسطنبول، والثالثة في طِهران)[1]، وكذلك في مواضع من كتاب عبد الجبار (ت٤١٥/١٠٢٤) «**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**»، وفي بعض المصادر المتأخرة التي اعتمدت علىٰ هذا الأخير. وقد ذهب مراد (٢٠٠٦: ١٨٦-٧، ٢٣٨-٩) إلىٰ أن واحدًا من هذه المصادر لم يورد النصَّ الأصلي لرسالة القدر التي كانت أكبر بيقين من الشواهد الباقية. والمقاطع التي أوردها عبد الجبار لا تشارك -إلىٰ حد كبير- المخطوطات الثلاث في محتواها إلا علىٰ نحو جزئي، كما أنها تتضمن أمورًا لم يرد لها ذكر في أيٍّ منها. وتعد مخطوطة طهران، التي حققها مراد مع مقتطفات عبد الجبار تحقيقًا حسنًا (مراد ٢٠٠٦: ٢٨٤-٣٠٢) الأقرب إلىٰ النص الأصلي؛ وهي لذلك تستحق مزيد عناية.

وجدير بالذكر أن فان إس ساق الأدلة علىٰ صحة «**رسالة القدر**»، وحاول أن يؤرخ لها فيما بين سنة ٧٥/ ٦٩٤ (وهي السنة التي أصبح فيها الحجاج بن يوسف -الذي كُتبت الرسالة بطلبٍ منه- واليًا علىٰ العراق) وسنة ٨٠/٦٩٩ (وهي

(١) تكرمت زابينه شميتكه فأخبرتني أن مخطوطة رابعة من هذه الرسالة عُثر عليه في مكتبة خاصة باليمن.

السنة التي خرج فيها ابن الأشعث) (فان إس ١٩٧٧ : ١٨، ٢٧-٩). وقد أنكر كل من كوك وتسيمرمان هذا التاريخ المبكر، وأورد كلاهما حججًا تطعن في صحة الرسالة (كوك ١٩٨١ : ١١٧-٢٣. تسيمرمان ١٩٨٤). أما كوك فقد أنكر ما عول عليه فان إس في تأكيده قِدَمَ الرسالةِ وصحتَها، وهو أنها -إذ لم تورِد حديث الجبر- قد كُتبت قبل الحقبة التي وُضعت فيها أمثال هذه الأحاديث. أنكر كوك هذا الاستدلال، وأشار إلىٰ أن الرسالة أمسكت عمدًا عن ذكر هذا الحديث، لا أنها كُتبت قبل وضعه. علىٰ أن حديث الجبر قد ورد في بعض المقاطع التي رواها عبد الجبار (كوك ١٩٨١ : ١٢١. راجع: مراد ٢٠٠٦ : ٢٠٠-١، ٣٠٠-١)[1].

وحريٌّ بالذكر أن مخطوط طهران (الذي لم يُتح الاطلاع عليه لفان إس ولا لكوك) يتضمن مقطعًا جدليًّا مهمًّا ضد «المبتدعة» الذين يدخلون علىٰ الدين ما ليس منه (نشرة مراد ٢٠٠٦: ٢٨٤-٥). والظاهر أن هؤلاء المبتدعة «المُحْدِثين» -وهو أحد المصطلحات التي يستعملها المؤلف في وصف خصومه- هم رواةُ حديث الجبر (المُحَدِّثون)، ولعل المؤلف استغل عامدًا عدم التمايز بين الكلمتين حين تكتبان غيرَ مشكولتين.

ومع أن مراد يعترف بأن الحَسَن كان وثيقَ الإيمان بحرية الإرادة طيلةَ حياته، فإنه يقطع بأن رسالة القدر موضوعةٌ عليه (مراد ٢٠٠٦: ١٧٢، ١٧٥، ١٩٤-٢٣٩)؛ إذ إنها تتضمن عدة مغالطات تاريخية واضحة، كاستعمال مصطلح «السلف» الذي اتُّخذ أواخر القرن الثاني/الثامن وأوائل الثالث/التاسع للدلالة الجُمْلِية علىٰ الأجيال الثلاثة الأولىٰ من المسلمين. كما أن التشابه الكبير -الذي نبه عليه مراد- بين رسالة القدر وعلم الكلام الزيدي (ولا سيما «**الرد علىٰ المُجبرة**»، للقاسم بن إبراهيم)، إبَّان القرن الثالث/التاسع، يجعل القول بوجود صلة بينهما أمرًا لا مناص منه. وفي رأي مراد أن رسالة القدر هي التي تأثرت بعلم الكلام الزيدي، لا العكس، وأن واضعها متكلمٌ معتزلي في أواخر القرن

---

(١) ثمة إشارة أخرىٰ إلىٰ هذا الحديث في عبارة «جرت الأقلام بما أنا لاقٍ» (ط. مراد ٢٠٠٦: ٢٩١). راجع الحديث المروي في صحيح البخاري، كتاب النكاح: «يا أبا هريرة، جف القلم بما أنت لاقٍ».

الرابع/العاشر، كان قد تأثر بعلم الكلام الزيدي، ولعله كان يشهد حلقة عبد الجبار (مراد ٢٠٠٦: ٨،٢٣٦).

ومزية هذا التاريخ المتأخر الذي ذكره مراد أنه يفسر لِمَ لا نرىٰ ذكرًا لرسالة القدر قبل نهاية القرن الرابع/العاشر. ومع ذلك، تعد نسبتها إلىٰ مؤلف من أبناء القرن الثالث/التاسع، معاصر للقاسم بن إبراهيم، أو بعده بقليل، أكثر موافقة للأدلة التي بين أيدينا، ولعلها أولىٰ بالقبول -لاعتبارات أخرىٰ- من نسبتها إلىٰ مؤلف عاش في أواخر القرن الرابع/العاشر. وقد ذهب مادلونج (Madelung) في عرضه لكتاب مراد -إلىٰ أن «**رسالة القدر**» تعكس «الرؤية المضطربة» للقدر، التي تعزوها إلىٰ الحسن البصري (وإلىٰ القدرية عامة) مصادرُ متقدمة؛ أعني أن يكون فجورُ الإنسان -دون بِرِّه- هو الخارجَ عن الجبر الإلهي. وفي رأي مادلونج وجوب اطراح هذه الرؤية بعدما زعم مراد أن هذه الرسالة موضوعة (مادلونج ٢٠٠٧: ١٥٩-٦٠. وراجع: فان إس ١٩٧٧: ٢٨). ومع ذلك، يعكس كتاب «**الرد**»، لإبراهيم بن القاسم أيضًا مثل هذه «الرؤية المضطربة»، كما وضح ذلك مراد علىٰ نحو وافٍ (مراد ٢٠٠٦: ٢٣٢). وكذلك فعلت مناظرة ثيودور أبو قرة بين السرسن والمسيحي، وقد ناقشناها في المبحث السابق (ساهاس ١٩٧٢: ٤،١٠٣، ١٤٢-٣). فكل ما سبق يدل علىٰ أن «الرؤية المضطربة» لم تكن قد اندثرت بعد -في بعض الأوساط في أقل تقدير- إلىٰ القرن الثالث/التاسع؛ ولذلك فهذا هو التاريخ الأنسب لوضع «رسالة القدر». وفي الحق أن الشبه القوي بين هذه الرسالة والمناظرة بين السرسن والمسيحي (جريفيث b١٩٨٧: ٩٠) حجةٌ أخرىٰ تؤيد رجوع تاريخ الرسالة إلىٰ القرن الثالث/التاسع[1]. وهذه القضية لم يعرض لها مراد في كتابه، وهي حرية بالدرس فيما بعد.

فإذا كانت الوثائق الثلاث زائفةً، كما هو غالب الظن، فالنتيجة التي لا مفر منها أنه ليس لدينا أية وثيقة ترجع إلىٰ القرن الإسلامي الأول، وأن البدايات «*Anfange*» عسيرةَ المنال -لعلم الكلام في الإسلام تقبع في «غيابة الجهل» التي يبدو أنها خرجت منها في زمان ما.

---

(١) قارن بين طريقة النصين في معالجة مسألة ولد الزنا (مراد ٢٠٠٦: ٢٣٤-٥، وساهاس ١٩٧٢: ١٤٤-٥).

المراجع

Becker, C. H. (1912). 'Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung. *Zeitschrift fur Assyriologie und verwandte Gebiete* 26: 175-95 [reprinted in C. H. Becker (1924-32). *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt.* 2 vols. Leipzig: Quelle & Meyer, i. 432-49; English trans.: C. H. Becker (2004). 'Christian Polemic and the Formation of Islamic Dogma. In R. Hoyland (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society.* Aldershot: Variorum, 241-57].

Bertaina, D. (2011). *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East.* Piscataway, NJ: Gorgias.

Cook, M. A. (1980). 'The Origins of Kalam. Bulletin of the School of Oriental and *African Studies* 43: 32-43 [reprinted in M. Cook (2004). *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition.* Ashgate: Variorum].

Cook, M. A. (1981). *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study.* Cambridge and New York: Cambridge University Press.

van Ess, J. (1966). *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Ici: Ubersetzung und Kommentar des 1. Buches seiner Mawaqif.* Wiesbaden: Steiner.

van Ess, J. (1970). 'The Logical Structure of Islamic Theology. In G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture.* Wiesbaden: Harrassowitz, 21-50.

van Ess, J. (1971-2). 'Umar II and his Epistle against the Qadariya. *Abr Nahrain* 12: 19-26. van Ess, J. (1974). 'Mabad al-Guhani. In R. Gramlich (ed.),

Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum 60. Geburtstag. Wiesbaden: Steiner, 49-77.

van Ess, J. (1975a). 'The Beginnings of Islamic Theology. In J. E. Murdoch and E. D. Sylla (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning.* Dordrecht and Boston: Reidel, 87-111.

van Ess, J. (1975b). *Zwischen Hadit und Theologie: Studien zum Entstehen pradestinatianischer Uberlieferung.* Berlin and New York: Walter de Gruyter.

van Ess, J. (1976). 'Disputationspraxis in der islamischen Theologie: Eine vorlaufige Skizze. *Revue des etudes islamiques* 44: 23-60.

van Ess, J. (1977). *Anfange muslimischer Theologie: Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der HiGra.* Beirut and Wiesbaden: Franz Steiner.

van Ess, J. (1978) [originally published in an encyclopedia fascicle in 1974]. art. 'Kadariyya. *Encyclopaedia of Islam2.* Leiden: Brill. Vol. iv, 368a-372a.

van Ess, J. (1982). 'The Early Development of Kalam. In G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society.* Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 109-23, 230-41.

van Ess, J. (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: de Gruyter.

(al-Firyabi) الفريابي (القدر)، **كتاب القدر**، ط. عبد الله بن حمد المنصور، الرياض، أضواء السلف، ١٩٩٧.

Frank, R. M. (1992). 'The Science of Kalam. *Arabic Sciences and Philosophy* 2: 7-37.

(al-Ghazali) الغزالي، أبو حامد (الإحياء). **إحياء علوم الدين**، ٥ مجلدات، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.

Goldziher, I. (1887). 'Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitab. *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft* 32: 341-87.

Griffith, S. H. (1987a). 'Free Will in Christian *kalam*: The Doctrine of Theodore Abu Qurrah. Parole de lOrient 14: 79-107 [reprinted in S. H. Griffith (1992). *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine.* Aldershot: Variorum].

Griffith, S. H. (1987b). 'Free Will in Christian *kalam*: Moshe bar Kepha against the Teachings of the Muslims. *Le Museon* 100: 143-59.

Griffith, S. H. (1990). 'Free Will in Christian *kalam*: Chapter XVIII of the *Summa Theologiae Arabica.* In R. Schulz and M. Gorg (eds.), *Lingua restituta orientalis: Festgabe fur Julius Assfalg.* Wiesbaden: Harrassowitz, 129-34.

Griffith, S. H. (2008). *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam.* Princeton: Princeton University Press.

Grillmeier, A. (1987). *Christ in Christian Tradition.* Vol. ii1/. English translation by P. Allen and J. Cawte. London and Oxford: Mowbray.

Hoyland, R. G. (1997). *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam.* Princeton: Darwin Press.

(Ibn Asakir) ابن عساكر (تاريخ)، تاريخ مدينة دمشق، ٨٠ مجلدًا. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥-٢٠٠١.

(Ibn Sad) ابن سعد (الطبقات)، كتاب الطبقات الكبير، ط. علي محمد عمر، ١٠ مجلدات. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١.

Justi, F. (1895). *Iranisches Namenbuch.* Marburg: N. G. Elwert

Lim, R. (1995). *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity.* Berkeley: University of California Press.

Madelung, W. (2007). [Review of Mourad 2006]. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70: 157-60.

Morony, M. (1984). *Iraq after the Muslim Conquest.* Princeton: Princeton University Press [reprint: Piscataway, NJ: Gorgias, 2005].

Mourad, S. A. (2006). *Early Islam between Myth and History: Al-Hasan al-Basri (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship.* Leiden: Brill.

Mourad, S. A. (2009). 'Christians and Christianity in the Sira of Muhammad. In Thomas and Roggema 2009: 57-71.

Munitiz, J. A. (2001). 'The Predetermination of Death: The Contribution of Anastasios of Sinai and Nikephoros Blemmydes to a Perennial Byzantine Problem. *Dumbarton Oaks Papers* 55: 9-20.

Payne Smith, R. (1879-1901). *Thesaurus Syriacus.* 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

Pedersen, N. A. (2004). *Demonstrative Proof in Defence of God: A Study of Titus of Bostras Contra Manichaeos: The Works Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology.* Leiden: Brill.

Penn, M. P. (2008). *'John and the Emir*: A New Introduction, Edition and Translation. Le Museon 1 /121-2: 65-91.

Pietruschka, U. (2003). 'Zu den Begriffen *kalam und mutakallim* in christlichem Kontext. In W. Beltz, U. Pietruschka, and J. Tubach (eds.), *Sprache und Geist: Peter Nagel zum 65. Geburtstag.* Halle (Saale): Martin-Luther-Universitat Halle-Wittenberg, 185-99.

Pines, S. (1971). 'A Note on an Early Meaning of the Term *mutakallim. Israel Oriental Studies* 1: 224-40 [reprinted in S. Pines (1996). *Studies in the History of Arabic Philosophy (The Collected Works of Shlomo Pines,* vol. iii), ed. S. Stroumsa. Jerusalem: Magnes].

Ringgren, H. (1955). *Studies in Arabian Fatalism.* Uppsala: Lundequistska bokhandeln. Rippin, A., and J. Knappert (1986). *Textual Sources for the Study of Islam.* Chicago: University of Chicago Press.

Roggema, B. (2009). '*The Disputation of John and the Emir.* In Thomas and Roggema 2009: 782-5.

Rubin, U. (1999). *Between Bible and Quran: The Children of Israel and the Islamic Self-Image.* Princeton: Darwin Press.

Sahas, D. J. (1972). *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites.* Leiden: Brill.

Stroumsa, S., and G. G. Stroumsa (1988). 'Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam. *Harvard Theological Review* 81: 37-58.

Tannous, J. (2008). 'Between Christology and Kalam The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes. In G. Kiraz (ed.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock.* Piscataway, NJ: Gorgias, 671-716.

Tannous, J. (2010). *Syria between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak.* Ph. D. dissertation, Princeton University.

Thomas, D., and B. Roggema (eds.) (2009). *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. i (600-900). Leiden: Brill.

Uthemann, K.-H. (1981). 'Syllogistik im Dienst der Orthodoxie: Zwei unedierte Texte byz- antinischer Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts. *Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinistik* 30: 103-12.

von Kremer, A. (1873). *Culturgeschichtliche Streifzuge auf dem Gebiete des Islams.* Leipzig: F. A. Brockhaus.

Walker, J. T. (2006). *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq.* Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

Zakeri, M. (1995). *Sasanid Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of Ayyaran and Futuwwa.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Zimmermann, F. W. (1984). [Review of van Ess 1977]. *International Journal of Middle East Studies* 3 /16: 437-41.

الفصل الثاني
متقدمو القَدَرِيَّة

ستيفين س. جود

يُعد مذهب القدرية أحد أقدم المذاهب العقدية التي عُرفت في الإسلام، لكن بقاءه لم يدم طويلا. وقد عاش أغلبُ الذين رفعوا لواءه في عصر بني مروان (٦٤/ ٦٨٤-١٣٢/ ٧٥٠)، وكان بنو أمية يُبدون نحوه تسامحًا في بعض الأحيان، وربما اعتمدوا آراءه، وفي أحيان أخرىٰ كانوا يرونه بدعةً تهدد سلطانهم. ولما أُقحمت أقوال المذهب الاعتقادية في المعارضة السياسية، استجلب ذلك مزيدًا من اضطهاد الأمويين، وحَمَل القدريةَ علىٰ اعتناق مقالاتٍ أكثرَ تشددًا. وكذلك أنشأت مشاركتهم المباشرة في الفتنة الثالثة (١٢٦/ ٧٤٤-١٣٠/٧٤٧) صلةً وثيقةَ العُرىٰ بينهم وبين فريق سياسي بعينه، هو ذاك الذي يقوده يزيد بن الوليد (ت١٢٦/ ٧٤٤). وعلىٰ الرغم من أن هزيمة خلفاء يزيد قد أوهنت شأن القدرية وأخملت ذكرهم، فقد استحيا المعتزلةُ -الذين ازدهر مذهبهم في العصر العباسي- كثيرًا من آرائهم، وأدرجوها في مبادئ الاعتزال.

وفي الحق أننا نعاني ندرة، ومشكلات في بعض الأحيان، في المصادر التي تقفنا علىٰ آرائهم العقدية، وعلىٰ الأعمال السياسية والعلمية لأئمتهم الكبار. فليس لدينا مصدر في مذهبهم سوىٰ الوثائق التي مرَّ الحديث عنها في الفصل السابق (الفصل الأول)، ولا تُعرف أسس عقيدتهم، ولا توجد لهم كتب، ولا بقي شيء من الرسائل المنسوبة إلىٰ أئمتهم.

والحاصل أنه لا مناص من التعويل علىٰ كتب خصومهم في معرفة أقوالهم. وبعض هذه الكتب نافع في هذا الصدد، علىٰ الرغم مما فيه من تحيز لا سبيل إلىٰ التغافل عنه، فكتاب «**القدر**» للفريابي (ت٣٠١/٩١٣) يتوسع في ذكر أقوالهم بغية الرد عليهم، كما أن كثيرًا من كتب الحديث المعتمَدة قد اشتملت علىٰ أبواب في القدر تتضمن -في الغالب- أحاديث تهدم مذهبهم. أما كتب الملل والنحل، فقد روت أقوالهم في سياق دحضها وتزييفها. واشتملت كتب التراجم -ختامًا- علىٰ طائفة من جدل كبار أئمتهم، فتذكر في أثناء ذلك أقوالَهم. ومع هذا، لا يخلو الأمر من بعض المشكلات؛ إما لأن هذه المصادر متأخرة في الزمان، وإما لأن كُتَّابَ التراجم بدلوا -كما سنرىٰ- في سِيَر بعض العلماء؛ طلبًا لتبرئة من كان منهم علىٰ صلة بالمذهب.

وسوف نعمد في هذا الفصل -غيرَ غافلين عن الحدود التي تفرضها المصادر المعتمَدة- إلىٰ تجلية آراء القدرية العقدية، مُتْبعين ذلك بدرس أقوال كبار أئمتهم وأعمالهم، وسنشرح كذلك الطبيعة المتغيرة للمذهب، والأسبابَ التي أفضت إلىٰ دثوره سريعًا من المشهد الاعتقادي.

وعلىٰ الرغم من أن أئمة القدرية لم يُخلِّفوا شروحًا وافية لمذهبهم، فإن مبادئهم الأساسية سهلةٌ قريبةٌ. فهم يؤمنون أن الإنسان مسئول عن أفعاله، وأن الله لم يُكره الناس إكراهًا علىٰ جميع ما اختاروه، وأن للناس نوعَ حرية فيما يأتون وما يدعون. ومصطلح القدرية -الذي اشتُق من الاعتقاد بأن الناس تملك أقدارها- يشير إلىٰ القدرة علىٰ اختيار الأفعال أو تعيينها. وإن كان استعمال مصطلح «قدر» نفسِه لا يخلو من إشكال؛ وذلك لأن القرآن ومراجع أخرىٰ تعزو القدر إلىٰ الله، لا إلىٰ الإنسان، وهو ما يعني أن مذهب الجبر به أولىٰ. ومهما يكن الخلاف محتدمًا فيمن يؤول إليه القدر، فقد بات جليًّا أن القدرية تؤمن بإرادة الإنسان، وخاصة فيما يجترحه من الآثام.

والذي حملهم علىٰ القول بحرية الإرادة الإنسانية إنما هو اعتقادُهم امتناعَ نسبة الشر إلىٰ الله. ومع ذلك، لا بد لشرور بني آدم من مصدر، وليس إلا إرادتَهم المحضة. وبينما كان متكلمو المعتزلة يبحثون -فيما بعد وعلىٰ نحو أكثر

تعقيدًا- فيما إذا كان القول بمسئولية الإنسان يتضمن القول بخلقه أفعالَه، وهو ما يمس انفراد الله بالقدرة علىٰ الخلق، كان بحث القدرية في العموم أكثر سذاجة؛ إذِ انحصر في أن الناس مسؤولون عن قبيح فِعالهم. ونشِب خلاف آخر في نسبة الأفعال الحسنة: أهي ثمرة الإرادة الإنسانية، أم هي منحة إلهية؟ غير أن هذا البحث كان نادرًا، ثم زاد مع الأيام، فمس طائفُ التعقيد مذهبَ القدرية الذي كان بسيطًا بحسب وضعه الأول. وليس بين أيدينا دليل علىٰ أنهم قد عمقوا البحث فيما يستلزمه القول بحرية الإرادة بالنظر إلىٰ القدرة الإلهية، ومن المحتمل -مع ندرة المصادر- أن لأمثال هذه البحوث ذكرًا فيما فقدناه منها. أما المصادر الباقية فجعلت همها إبرازَ أهمية القصد في ثبوت المسئولية عن الوزر.

ولا يُعرف للقدرية -فيما عدا قولهم بالإرادة الإنسانية- آراء أخرىٰ تتمحض نسبتها إليهم؛ فلم يُحفظ عنهم قول -مثلا- في الصفات الإلهية، أو في طبيعة الحياة الأخروية، أو حتىٰ في الكيفية التي يحاسب الله بها الناسَ علىٰ ذنوبهم التي اقترفوها مختارين، كما هو مذهبهم. بل إن كتب الفِرَق لا تذكر القدرية استقلالا، وإنما تُدرِج ذكرها في غيرها بحسَب ما لها من رأي في بعض القضايا، كالإرجاء، وهو التوقف عن الحكم علىٰ العصاة (الأشعري، مقالات، ١٣٢-٤١، ١٥٤. البغدادي، الفرْق، ٢٠٢-٣٠). وقد أثار تهميشهم في هذه المصادر أسئلةً، سوف نَعرض لبعضها في هذا الفصل، إذ من الواجب أن نتساءل عن مدىٰ أهميتهم، مع كونهم لم يحظوْا بعنايةٍ كتلك التي حظيت به الفرق العقدية القديمة الأخرىٰ؛ كالخوارج، والعلوية، والمرجئة. أكانوا فرقةً مستقلة في الاعتقاد، أم أنهم مجرد طائفة من الآراء تُذكر في الاختلافات الطفيفة في القدر، بحيث يندرجون في طوائف أخرىٰ؟ ولِمَ يبرز ذكرهم في كتب التاريخ والتراجم أكثر من كتب العقائد؟ وهل كانوا حركة سياسية تردَّت ببُردة العقيدة؟

والحق أن بعض الصعوبات التي تصادفنا في تقييم هذه الفرقة ترجع إلىٰ عدم وجود قيادة واضحة أو تنظيم متماسك في المذهب. وسوف تكشف المناقشات التي سنسوقها هنا أن نفرًا من أئمة القدرية قد أُدرجوا لاحقًا بفرق أخرىٰ، ولا سيما المعتزلة، وأن آخرين منهم أدينوا وأُقصوا من كتب التاريخ

وكتب العقيدة جميعًا، بعد مشاركتهم في أحداث الفتنة الثالثة. لا جرم أن الحركات الدينية التي تفوتها السلطة، وتُعوِزُها القيادة الباهرة، ويُمنَىٰ تراثها بالفشل، لا يُطنب التاريخُ في ذكرها؛ ولذلك خلت المصادر التي بين أيدينا من تفاصيل مذهبهم، ومن الحديث عن امتداد فروعه من بعده.

لقد شَغَلَ الجدلُ حول حرية الإرادة الإنسانية في فجر الإسلام البحثَ العلمي الحديث، وحظيت مسألة الأصول من ذلك بالنصيب الأوفىٰ. وفي بعض الأعمال الحديثة الإشارةُ إلىٰ التعارض بين آراء القدرية والجبرية العربية التقليدية أو الأفكار الإيرانية القديمة التي كانت سائدة في ذلك الوقت (وات Watt ١٩٣٧: ٨٨-٩). وغالبًا ما يذكر الباحثون المحدثون -مقتفين نوعَ اقتفاءٍ أثرَ المصادر العربية في الحقبة الوسيطة- تأثيرَ الجدل العقدي المسيحي -وخاصة في الكنيسة السورية- في الفكر الإسلامي في عهده الأول.

ومع أن مسألة الأصول والتأثيرات ذاتُ خطرٍ، لكن فيها انصرافًا عن المشكلة العقدية الجوهرية التي رام القدرية حلها. فقد واجه المسلمون الأُوَل المعضلةَ نفسَها التي تواجهها كلُّ أديان التوحيد؛ أعني الحاجة إلىٰ التوفيق بين الإيمان بطلاقة القدرة الإلهية ووجود المعاصي والشر، غير أنها بقيت معلقةً لا حل لها؛ لما يقتضيه هذا الحل عمومًا من المساس إما بخيرية الله، وإما بطلاقة قدرته. وفي هذا الصدد نقول: إن النزاع في حرية الإرادة الإنسانية ليس بِدْعًا في الإسلام، ولا هو مُقحمٌ عليه من ديانات سابقة، وإنما هو نزاع مؤثَّل في كل دين يدعو إلىٰ التوحيد، وسوف تبدي المناقشة التالية لأئمة القدرية أن الجهود التي بذلها العلماء المسلمون في البحث عن الجذور المسيحية للقدرية كانت جدليةً أكثر من كونها عقديةً.

ويُعَدُّ معبد بن عبد الله بن عُكَيم الجُهني المؤسسَ المزعوم لمذهب القدرية (ابن أبي حاتم، الجرح، ٨: ٢٨٠. ابن عساكر، تاريخ، ٥٩: ٣١٢-٢٦. المِزِّي، تهذيب، ٢٨: ٢٤٤-٩). اشتهر بالحديث في البصرة، وكان أبوه -وهو من أصحاب النبي ﷺ- قد أقام بالكوفة. ولا تذكر المصادر سببًا لهجرة معبَد من الكوفة إلىٰ البصرة. ولعل مناصرة أبيه لعثمان جعل المُقام في الكوفة متعذرًا في

زمان الفتنة الأولىٰ وبعدها. ومع ذلك، لم تصرح المصادر بأن أبا معبد قد فرَّ من الكوفة (المِزِّي، تهذيب، ١٥ : ٢١٨).

وفي البصرة أصبح معبد من المرموقين في النخبة الأموية، وعمل للأمويين في وظائف جليلة متنوعة. وتذكر بعض الروايات أنه قام بدور صغير في المفاوضات أثناء التحكيم بعد صفين، وهو ما يعني أنه لم يكن منبوذًا تمامًا من أهل الكوفة. وكذلك قام بالسفارة لدىٰ الإمبراطور البيزنطي، وتولىٰ تأديب سعيد ابن الخليفة عبد الملك (ابن عساكر، تاريخ، ٥٩ : ٣١٢-١٦). ثم أَفَلَ نجمُه وقُتل حوالي سنة ٨٠/ ٦٩٩ علىٰ يد والي المشرق، الحجاج بن يوسف في أغلب الظن، أو لعل ذلك كان بيد عبد الملك نفسه (چود ٢٠١١: ٦).

واختلف القول في سبب قتله: ففي كتب التاريخ روايات شتىٰ تشير إلىٰ الطعن في عقيدته القدرية، غير أن فيها أيضًا رواية واحدة -علىٰ الأقل- تومئ إلىٰ اشتراكه في ثورة ابن الأشعث التي باءت بالفشل. وذهب يوسف فان إس (Josef van Ess) إلىٰ أن هذه المشاركة كانت سبب قتله (فان إس ١٩٧٤ : ٧٥-٧). ومع ذلك، تتظاهر الأدلة علىٰ أن جريرة معبد الحقيقة كانت عقديةً، لا ثورية (چود Judd ٢٠١١: ٥-٦).

والمعلومات التي لدينا عن مذهب معبد العقدي قليلةٌ نسبيًّا. فالمصادر مجمعة علىٰ أنه كان قدريًّا، وأنه كان يدعو بحماسة إلىٰ مذهبه، ثم لم تروِ شيئًا من التفاصيل وراء ذلك، بل كان يوصف في العموم بأنه أولُ من تكلم في القدر بالبصرة (ابن أبي حاتم، الجرح، ٨: ٢٨٠)، ولم تطنب في ذكر آرائه، ولا فصَّلت ما الذي قاله حقيقةً في القدر. بيد أن ثم رواية واحدة تذكر أمرًا صغيرًا، لكنه مهم، فقد روىٰ البلاذُري (ت٢٧٩/ ٨٩٢) أن معبدًا نافح عن مذهبه في القدر بالاحتجاج بأن الله لم يرد قتل عثمان، وهو ما يعني أن الذين قتلوه قد عصوا الله، أو كان تصرفهم علىٰ الأقل مستقلا عن إرادته (البلاذري، أنساب، ٢ : ٢٥٦). ومع أن هذا الاستعمال لعقيدة القدرية لم يكن واسع الانتشار، فإنه يكشف عن وسيلة كان يسع القدريةَ اللجوءُ إليها تبرئةً لساحتهم من وصمة الخيانة السياسية.

أما كتب التراجم، فأطالت ذيل الكلام فيما زعمته أصلا للقدرية. وأشار بعضها إلىٰ أن معبدًا إن يكن هو أولَ من تكلم في القدر في البصرة، فليس هو مخترعَ المذهب، وإنما أخذه عن مسيحي، يقال له: سُوسَن أو سُوسْنُويه، لا يُدرَىٰ أعتنقَ الإسلام، أم لا. وزعمت مصادر أخرىٰ أنه اعتنق الإسلام ثم ارتد. ومدار كل هذه الأخبار علىٰ الأوزاعي (ت١٥٧/ ٧٧٤) الذي كان أحد كبار المناهضين للقدرية، فلا بد إذن من الإقرار بالطبيعة الجدلية المحتمَلة لهذه الروايات. وهذا الموقف الظاهر للأوزاعي في السعي إلىٰ الحط من القدرية بإثبات أصلها المسيحي يناقض روايات أخرىٰ عن حياته بعد ذلك تبرز موقفه غير الطائفي. ولا بد لهذا الموضوع من مزيد بحث.

إن الروايات التي تذكر أصول القدرية مهمةٌ لفهم الطريقة التي ورد بها ذكرهم في الكتب التاريخية. وكثرةُ هذه الروايات وغلبتُها علىٰ ذكر آراء معبد نفسها قد انعكس في اهتمام المتأخرين بمسألة الأصول هذه. وينبغي أن توضع الروايات التي تصف معبدًا بأنه أول من تكلم في القدر بالبصرة في سياق تراجم الأئمة البصريين الآخرين، وخاصة أن الحسن البصري (ت١١٠/ ٧٢٨) كان قد اتُّهم بأنه قدريٌّ، ورسالتُه -التي نوقشت في الفصل السابق (الأول)- كانت تعد في بعض الأحيان نصًّا قدريًّا. والحق أن كتب التراجم -إذ ذكرت أن معبدًا هو أول من تكلم في القدر بالبصرة- لم تكشف عن أصلَ المذهب فحسب، بل نفت كذلك أن يكون هو الحسنَ. فالإلحاح علىٰ ذكر هذا الأمر في ترجمة معبد إنما كان يهدف إلىٰ بت صلة الحسن بالقدرية، وقل مثلَ ذلك في الروايات التي تذكر اتهامَ الحسن معبدًا بخطأ -لا يُنص علىٰ ذكره- وتبرؤَ معبد منه (چود ٢٠١١: ٥).

وكذلك كان للتأكيد علىٰ الأصل المسيحي المزعوم للمذهب أهمية جدلية. فالروايات التي تذكر تعليم سوسن معبدًا آراءَه البدعيةَ تعني أن هذه الآراء مسيحيةٌ؛ أي إنها أجنبية عن الإسلام. وقد نصت بعض الروايات علىٰ أن معبدًا كان يقول بقول النصارىٰ (ابن عساكر، تاريخ، ٥٩: ٣٢٢). ولهذا التأكيد علىٰ الأصل المسيحي أهمية خاصة في عصر عبد الملك؛ وذلك أنه في هذا العصر

بدأت عقائد الإسلام الأساسية تجتمع وتمتاز من غيرها من عقائد أديان التوحيد الأخرىٰ (دونر Donner ٢٠١٠: ١٩٥٠ وما بعدها). فوصْمُ القدرية بكونها مسيحيةَ الأصل أعان علىٰ قطع ما بينها وبين الإسلام، وعلىٰ توثيق عرىٰ المذاهب الجبرية فيه. ومما يجدر ذكره كذلك أن أكثر هذه الروايات مدارُها علىٰ الأوزاعي، الذي كان أحد خصوم القدرية اللُّدِّ، ومدار بعضها الآخر علىٰ مسلم بن يسار، أخي عبد الملك في الرضاع (المزي، تهذيب: ٢٧: ٥٥٥). فالتاريخ ناطق إذن بأن أقطاب المجبرة، يشايعهم مؤيدو إصلاحات عبد الملك الدينية، كانوا جميعًا يسعون إلىٰ عزل معبد وآرائه القدرية عن التيار العام للفكر الإسلامي؛ وذلك بالكشف عن الصلة بين القدرية والمسيحية.

وكان عزل معبد أيضًا عنصرًا حاسمًا في عزل أشهر تلامذته، غيلان الدمشقي. وعلىٰ الرغم من أنه لا يُدرىٰ متىٰ التقيا ولا أين، فإن الأوزاعي يصف معبدًا بأنه أستاذ غيلان، وهو ما تلقته المصادر المتأخرة جميعًا بالقبول (ابن عساكر، تاريخ، ٤٨: ١٩٢). علىٰ أن عدم علمنا بأقوال معبد يحول دون إدراك مدىٰ تأثيره في آراء غيلان. ومع ذلك، كانت الصلة بين معبد وغيلان عنصرًا مهمًّا في التفسيرات الإسلامية المتأخرة لمذهب القدرية.

وقلما نعثر علىٰ تفاصيل في سيرة غيلان. فلا سبيل -خلافًا لمعبد- إلىٰ تعيين أبويه أو حتىٰ أصله العرقي في يقين لا يشوبه شك. وهو -علىٰ الأرجح- مولىٰ (غير عربي)، ولعله ابنُ عبدٍ كان لعثمان بن عفان، ثم حرره. ومكان مولده غير معلوم. وتصفه بعض المصادر بالقبطي، وهو ما يعني أن له أصولا قبطية، لكن هذه المصادر لم تحفظ سوىٰ ذلك دليلا علىٰ هذا الاحتمال. أما شبابه، فلا ذكر له بتَّة.

ولما بلغ أَشُدَّه واستوىٰ حَظِيَ في دولاب العمل الأموي بالمكانة والاحترام، وتذكر روايات كثيرة أنه عمل لعمر بن عبد العزيز (حكمه بين ٩٩/٧١٧-١٠١/٧٢٠) في دمشق قيِّمًا علىٰ دار السِّكة (director of the mint). وليس يخفىٰ أن هذا لم يكن بالعمل الهين، وقد أتاح له خبرة إدارية وفنية. بل من الجائز -طبقًا للمدة التي أنفقها عاملا علىٰ المال قبل أن يصبح قَيِّمًا [مديرًا]-

أنه كان أحد العمال المجهولين الذين أسهموا -قبل عقود- في إنجاز إصلاحات عبد الملك المالية الطموح. ومهما يكن من شيء، فقد كان قيام غيلان بهذ العمل -علىٰ جلالته وأهميته- دليلا علىٰ أنه حاز ثقة عمر، لولا أنه فقد هذه الثقة عندما بدأ يدعو جهارًا إلىٰ مذهب القدرية. وتذكر عدة مصادر أن عمر واجهه، وقوَّمه، وتوعده بالعقاب إن عاد (فان إس ١٩٧٧: ١٩٠ وما بعدها). ولعل المتأخرين غَلَوْا -حين صوروا شقاقَ بينِهما- قصدًا منهم إلىٰ بَتِّ كل صلة لعمر بالقدرية (چود ١٩٩٩: ١٦٩-٧٠).

وقد لحِق غيلان بعد ذلك بالجيش في أرمينية، وكان تحت إمرة مروان بن محمد. وليس تُعرف طبيعة عمله ثمة، ولا المدة التي قضاها، ولا دلتنا المصادر علىٰ السبب الذي من أجله انتقل إلىٰ الحدود. ولعله ذهب إلىٰ هناك طلبًا لأداء واجبه الديني في الجهاد، أو لعل القطيعة بينه وبين عمر كانت شديدة، فأبعد النجعة عن دمشق. وعلىٰ كل حال، قد غضب عليه مروان، فعاد إلىٰ دمشق حيث حوكم وقُتل بسبب ما يدين به من مذهب القدرية. وتختلف المصادر في تفاصيل محاكمته وقتله. بل إن هناك خلافًا بينها في تعيين الخليفة الذي أمر بامتحانه، فبعضها يذكر أنه قتل في زمان القطيعة بينه وبين عمر بن عبد العزيز، وقليل منها يذكر أنه حوكم في خلافة يزيد بن عبد الملك، لكن الحساب الأدق قاضٍ بأن ذلك كان في الخلافة الممتدة لهشام بن عبد الملك (حكمه بين ١٠٥/٧٢٤-١٢٥/٧٤٣) (چود ١٩٩٩: ١٧٠-٢).

لقد كان قتل غيلان -كقتل معبد- بسببٍ من عقيدته القدرية، ولكن كتب التراجم والفِرَق تتوسع أكثر في ذكر آراء غيلان، ولعل ذلك راجع إلىٰ ما خلَّفه من تراث علمي حافل، فقد اشتهر بأنه كتب مئات الرسائل، مع أن واحدة منها لم تبلغنا، ولا عرفنا حجمها ولا محتواها (ابن النديم، الفهرست، ١٧١). ولا يخفىٰ أن القول بأن غيلان كتب كل هذا تبيانًا لمعتقده أمرٌ له دلالته؛ إذ يعني أنه كان عازمًا علىٰ نشر آراء القدرية وشرحها، وأنه كان لكتاباته جمهور من الأتباع، أو أن ذلك محتمل علىٰ كل حال. وقد ذكرت كتب التاريخ أنه كان له تلامذة مخلصون، فالطبري (ت٣١٠/٩٢٣) -مثلا- يروي أن هشام بن عبد الملك

نفىٰ طائفة من القدرية إلىٰ دهلك، وكان ذلك في الغالب بعد مقتل غيلان (الطبري، تاريخ، ٢ : ١٧٧٧).

ولا يبدو أن الروايات التي حفظت معتقداته قد عولت صراحةً علىٰ تراثه المكتوب. وليس هناك دليل أيضًا علىٰ أن جهودًا بذلت في الرد علىٰ كلامه. وفي الحق أن هذا الإهمال يبعث في النفس شكوكًا بشأن كثرة مؤلفاته وشهرتها، بل إن معظم ما يعرف من آرائه إنما استُقي من كتب الملل والنحل، ومن روايات محاكمته وقتله.

وتقدم كتب الفرق عقائدَ غيلان القدرية بوصفها عناصرَ في بناء عقدي أتمَّ وأكثر تعقيدًا. وهي في العموم تُدرج غيلان في طوائف المرجئة، ولُبُّ عقيدتهم الإمساكُ عن الحكم علىٰ العصاة وإيكال أمرهم إلىٰ الله. وتضيف مصادر أخرىٰ أنه كان يعتقد أن الإيمان [الشرعي الخاص] معرفة ثانية بالله، لا فطرية، وأن الإمام يمكن أن يكون غير قرشي. إن وجود مثل هذه الجوانب العقدية الزائدة تعني أنه أنشأ -خلافًا لشيخه معبد- مذهبًا عقديًّا أكثر اكتمالا. ومع ذلك، لم تزل تفاصيل الجوانب القدرية في مذهبه محدودة، فكتب الملل والنحل تورد أقواله الأخرىٰ، فتذكر أنه يرىٰ أن المعصية وليدة الإرادة الإنسانية، أما الطاعات فبالمشيئة الإلهية. والحق أن هذا الإغفال من كتب الفرق لأقواله القدرية مثير للدهَش، وذلك مع توسعها في شرح الاختلافات بين مفكري المعتزلة في موضوع حرية الإرادة الإنسانية. ومن الجلي أن تتبع آراء غيلان القدريةكان أقل من تتبع آرائه في موضوعات أخرىٰ. وفي هذا مناقضة لصنيع كتب التاريخ والتراجم التي تسلط الضوء علىٰ غيلان بوصفه قدريًّا، بينما تتجاهل نسبته إلىٰ المرجئة.

لقد كان التفات كتب التاريخ وكتب التراجم أكبر إلىٰ مقالات غيلان القدرية، لولا أن ما أوردته منها يبعث علىٰ الإحباط لنزارته. ومعظم الروايات تذكر امتحانه قبل قتله، غير أن الأسئلة التي وجهت إليه لا تكشف -للأسف- بدقة تفاصيلَ آرائه القدرية. بل إن أكثر هذه الروايات تُعنىٰ بإبراز قضايا عقدية أساسية، وهي تلجأ أحيانًا إلىٰ الاستعارات بدلا من التحليل العميق. فبعضها - مثلا- يتضمن سؤالا عن أكل آدم من الشجرة المحرمة، أكان ذلك بإرادة الله؟

وعلىٰ الرغم من أن في هذا المثال جِمَاعَ صعوبة التوفيق بين الإيمان بطلاقة القدرة ووقوع المعاصي، فإنه يفتقر إلىٰ عمق الفكر العقدي، كما أنه يدل علىٰ قلة البصر بتفاصيل آراء غيلان الاعتقادية.

وعناية هذه المصادر بذكر أصول مذهب غيلان القدري أكبر من عنايتها بالمذهب نفسه. فصِلته بأستاذه معبد تعني -ضمنيًّا- اتصال آرائه بأستاذ معبد النصراني/المرتد سوسن. ووصفه بالقبطي يحقق عين الغاية المتوخاة من القول بأن له ولأفكاره جذورًا مسيحية. بل إن بعض الروايات تؤكد -علىٰ نحو أكثر صراحةً- الأصلَ المسيحي لآراء غيلان، فترىٰ -مثلا- في ترجمة ابن عساكر (ت٥٧١/١١٧٥) له حديثًا نبويًّا يصف القدرية بأنهم «**نصارىٰ هذه الأمة ومجوسها**» (ابن عساكر، تاريخ، ٤٨ : ٢٠٣). والمؤرخون وكتاب التراجم ينظرون عمومًا إلىٰ مقالات القدرية بوصفها تأثيرات أجنبية تسربت إلىٰ الإسلام من مصادر مسيحية في العادة.

وجرىٰ البحث العلمي الحديث -نوعًا ما- في هذا المضمار. وآية ذلك أن الدراسات الغربية القديمة لغيلان -التي قام بها أ. جيوم (A. Guillaume)، وأ. فون كريمر (A. von Kremer) وغيرهما- تذهب إلىٰ أنه تأثر، وكذلك القدرية، بمعاصريهم من المسيحيين، ولا سيما يوحنا الدمشقي (جيوم ١٩٢٤ : ٤٧-٥٠. فون كريمر ١٨٧٣ : ٧). أما متأخرو الباحثين، وخاصة فان إس، فقد تشككوا في كل تأثير مباشر ليوحنا أو لغيره في القدرية، أو في العقيدة عمومًا في صدر الإسلام. ومع ذلك، لم يزل من المهم التنبيه علىٰ الجهود الجلية لكتب التراجم في بيان الصلة بين غيلان والقدرية وبين المسيحية، ومن المهم كذلك أن نتفكر في السبب الذي صرف كتب الفرق عن النظر إلىٰ القدرية بوصفهم مذهبًا متميزًا، وعن شرح آرائهم علىٰ نحو دقيق.

كلتا الخصيصتين السابقتين في النظر إلىٰ القدرية تعدان -جزئيًّا- ثمرةً لصبغهم بصبغة السياسة في إبان ائتمامهم بغيلان. علىٰ أنه من الصعب القطع بانعطافهم منذ البداية إلىٰ إحداث شغب سياسي، وإن كان قد تبين يقينًا أنهم شرعوا في حياة غيلان في اقتحام السياسة. والظاهر أنه قد بدأ مع أتباعه -في

مدة إقامته في أرمينية- انشقاقًا متحمسًا علىٰ الأمويين. وقد وُصف هو وأتباعه بأنهم تركوا الجند في أمواج كموج البحر (ابن عساكر، تاريخ، ٤٨ : ٢٠٤)، مع أن التفاصيل حول هذه الحركة قليلة، وليس هناك دليل علىٰ أن جهودًا بذلت لإثارة تمرد معلن. ولعل نشاطهم هذا في أرمينية هو الذي أوغر صدر مروان بن محمد عليهم، علىٰ نحو ما جاء في بعض الروايات (چود ٢٠٠٥: ٢٢٠-٢)، كما أن نفي هشام بن عبد الملك أتباعَ غيلان بعد قتله يدل علىٰ أنهم كانُوا يمثلون -خلافًا للقدرية الأُول- خطرًا علىٰ النظام. ومن المحال الفصل فيما إذا كانت هذه الروايات صحيحةً، أم أنها وضعت لتظهر إرهاص هشامٍ ومروانَ بالخطر السياسي للقدرية.

وقد بات جليًّا أن القدرية دخلوا ميدان السياسة عقب مقتل غيلان بوقت وجيز، واعتنق يزيد بن الوليد -زعيم الثورة التي أدت إلىٰ الفتنة الثالثة وعجلت بسقوط حكم بني أمية- مذهبهم، واتخذه منطلقًا لبرنامجه العام. ومع أنه لم يكن قطُّ إمامًا شهيرًا من أئمة القدرية في الفترة التي سبقت الاضطرابات التي أحاطت بالحكم القصير لسلفه الوليد بن يزيد، فقد عُرف كثير من أصحابه بكونهم قدرية. علىٰ أن انتصارهم لم يدم طويلا مع ذلك، وبدا يزيد -حتىٰ قبل وقوعهم في يد مروان بن محمد- وقد أنكر أمورًا في المذهب.

ولم تكن مفاجأةً أن تصبح القدرية حركة سياسية؛ وذلك أن لُب مذهبهم، وهو القول بمسئولية الإنسان عن معاصيه، ينطوي علىٰ مغزىٰ سياسي. وليس يُدرىٰ إن كان وقوف الأمويين علىٰ هذا المغزىٰ هو السببَ في بِدارهم إلىٰ التنكيل بأئمتهم، كمعبد وغيلان. وفي زمان الفتنة الثالثة أصبح القول بمسئولية القادة السياسيين عن أخطائهم صيحةَ الحشد لدىٰ القدرية وغيرهم ممن أمضَّهم فسوق حاشية بني أمية.

لقد كان مذهب الأمويين في الدولة -وإن ضمنيًّا علىٰ الأقل- أن تصرفات الخليفة مرادة لله، وأن لهذا الخليفة -بوصفه اختيارًا إلهيًّا- حقَّ الطاعة المطلقة. وقد اتضح هذا الموقف في عقيدة «خليفة الله» التي سعىٰ حكام بني أمية في نشرها (كرون وهندز Crone and Hinds ١٩٨٦ : ٢٤-٤٢). وهي تعني -في أكثر

تفسيراتها تطرفًا- أن الثورة محرمة مهما حدث؛ وذلك أنه حتىٰ أكثر الأفعال التي يرتكبها الخليفة شناعةً إنما تقع بإرادة الله. وليس كذلك الحال في مذهب القدرية، فقد أبوْا نسبة الشر إلىٰ الله، وحمَّلوا مسئوليته مَن اقترفه من بني الإنسان، وانتهوا إلىٰ القول بجواز الخروج علىٰ فَسَقَةِ الحكام، بل ربما بوجوبه علىٰ صالحي المسلمين. فالتداعيات السياسية لهذا المذهب لا تخفىٰ علىٰ لبيب.

والانتقال إلىٰ معالنة الأمويين بالخروج عليهم لا يخلو من دلالة في مذهب القدرية، ولا سيما أن اتصالهم بمذهب المرجئة القائل بالتوقف عن الحكم علىٰ العصاة، وإيكاله إلىٰ الله لا يتفق مع مذهبهم في إنكارهم الفسوق علىٰ حكام بني أمية. لقد كان متكلمو المرجئة يجادلون فيما يعد من الأعمال كبيرة، وفيما يبلغ منها من الشدة حدًّا يبعث علىٰ الشك في إسلام من اجترحه، ومع ذلك توقفوا تمامًا عن الحكم علىٰ أحد من الناس في خصوص ذنب اقترفه، مؤثرين إرجاء مثل هذا الحكم إلىٰ الله.

لكن القدرية الذين شاركوا في حركة يزيد لم يُبدوا مثل هذا التردد، بل جهروا بالإنكار علىٰ الحكام الظلمة، ودعوا إلىٰ خلعهم، وكانوا في أحداث الفتنة الثالثة أشبه شيء بالخوارج، الذين جمعوا إلىٰ القول بمسئولية الإنسان عن قبيح فِعاله موقفًا قاسيًا في الحكم علىٰ مرتكبي الكبائر. ولعل هذه التفرقة تشرح -نسبيًّا- السبب في تسمية من شارك في ثورة يزيد بالقدرية، بينما طُمس ذكر المرجئة في المصادر التاريخية التي أرخت لتلك الحقبة.

وقد أدت حماسة القدرية الزائدة دورًا حاسمًا في سقوط الوليد بن يزيد الذي بلغ إيمانه بمذهب بني أمية في الجبر غايته، فهو يرىٰ أن له -وقد اختاره الله حاكمًا- حقًّا مطلقًا في أن يتصرف كيف يشاء. وأعماله -وإن بلغت في السوء المدىٰ- هي إرادة الله له وللأمة (چود ٢٠٠٨: ٤٤٣٠ وما بعدها). وكم كان لمذهب القدرية من يدٍ في مجابهة هذا الموقف! إذ رأوا أن الوليد مسئول عن أفعاله، وأنه محاسب عليها أمام الله وأمام الناس.

وثمة أجزاء من خطب يزيد العامة تدل علىٰ أنه كان يقول بقول القدرية، وأنه سعىٰ في أن يتخذ من مطالبهم في المسئولية جامعةً لمعارضي الوليد. غير أنه

لما ولي الحكم نكص علىٰ عقبيه، وسار سيرة المستبدين. ولا سبيل إلىٰ القطع في حقيقة اعتناقه هذا المذهب: أكان الصدق حاديَه، أم أنه كان كلبيَّ المشرب (cynical) نفعيًّا، وليس التاريخُ بمجدٍ شيئًا في ترجيح أحد الاحتمالين.

أما مذهب القدرية نفسُه، فقد أحالته المشاركة في سياسة الخلافة خَلْقًا آخر، وغدا إيمانه الغامض بمسئولية الإنسان عن أخطائه صيحةً بمسؤولية الحكومة، وبضرورة إيجاد أساس ديني للخلافة مختلفٍ جذريًّا. ثم كان أن اتُّخذ -في نهاية الأمر- مبررًا للعنف السياسي ضد الحاكم، الذي كان يزعم أن سلطته تكليف إلهيٌّ. فقد أدىٰ هذا الإيغال في النشاط السياسي إلىٰ أن خبت نارهم، وأُقصي من بقي من أعلامهم إلىٰ ثورة العباسيين -ومنهم علماء، كثور بن يزيد (توفي تقريبًا ١٥٠/٧٦٧)- وهُمشوا، وما ذاك إلا لفَارِط صلتهم بالقدرية. لكن الأفكار التي نافحوا عنها كان لها من المرونة ما كفل استحياءها تارة أخرىٰ حتىٰ غدت جزءًا من مذهب أتم وأرقىٰ، هو مذهب المعتزلة، وإن كانت الأصول القدرية لهذه الأفكار باهتةً.

ومن الوجهة التاريخية كان لعلاقة القدرية بيزيد وبالفتنة الثالثة أيضًا تأثير في الكيفية التي يُذكر بها متقدموهم. وإذا كان من اليسير أن نقرر أن تنكيل الخلفاء الأمويين الأُول -أعني عبد الملك وهشامًا- بهم يعكس إقرارهما بما يمثلونه من تهديد سياسي، فإن من المهم أن نستوثق من أن هذا التهديد لم يخترعه متأخرو الكتاب مما انطبع في أذهانهم من صورة القدرية علىٰ نحو ما حفظتها الذاكرة التاريخية لاشتراكهم في الفتنة الثالثة. وإذا أعيتنا الحيلة في الوقوف علىٰ نتائج حاسمة بسبب من عدم كفاية الأدلة، فمن الواجب أن نتساءل أكان أئمة القدرية كمعبد -الذي اختفىٰ أتباعه بعد قتله- يمثل في الحقيقة خطرًا سياسيًّا علىٰ الخليفة الأموي. ولا يلوح كذلك أن أتباع غيلان ثاروا قبل مقتله ولا بعده، بل قد أطبقت الشواهد علىٰ أنهم قبلوا نفيهم إلىٰ دهلك دون مقاومة. وما هذا بالصنيع المنتَظَر من حركة سياسية ثورية حقيقية. ولذلك كان من المهم ألا نرد جملةً احتمالَ أن يكون متقدموهم قد غلب عليهم هدوء المرجئة، وأن ما روي من مقاومتهم السياسية تطورٌ لاحق.

وكذلك كان للعلاقة بينهم وبين الفتنة الثالثة آثار مهمة فيما تلا من كتب التراجم والسِّير الاعتزالية. فبينما أشارت بعض كتب طبقات المعتزلة إلىٰ غيلان وإلىٰ غيره من القدرية في زمان الأمويين، بدت العلاقات بينهم وبين متقدمي المعتزلة شاحبة في المصادر إلىٰ حد كبير (عبد الجبار، فضل، ٢٣١). وعلىٰ الرغم من اشتراكهما في القول بحرية الإرادة الإنسانية، فإن الحديث عما بينهما من صلات نادر في كتب التاريخ وكتب التراجم.

ولعل ذلك راجع -في جزء منه- إلىٰ الجهود المضنية التي بُذلت في كتب التاريخ والسير لتبرئة الحسن البصري -وتلامذتُه أصلُ المعتزلة- من كل علاقة بينه وبين معبد أو أي إمام قدري آخر (چود ١٩٩٩: ١٦٤-٦). ولعله راجع أيضًا إلىٰ حقيقة بسيطة: وهي أن متأخري متكلمي المعتزلة لم يريدوا أن تكون لمذهبهم صلةٌ بمنشقين علىٰ بني أمية أخفقت حركتهم. ومن وجهة النظر التاريخية في كتابة العصر العباسي، حاولت المصادر التي تناولت المعتزلة تحاشي كل ما يدل علىٰ الاستمرارية بين العصرين الأموي والعباسي، وخاصة في المسائل الدينية، مع أن أحدًا لا يسعه أن ينكر احتمالَ كونِ المعتزلة امتدادًا للقدرية.

وقد كان لاشتراك القدرية السياسي في الفتنة الثالثة أثر في الكيفية التي ذُكروا بها. ولعل نضالهم مخطط سلفًا بغية توضيح استمراريتهم. أما أثرهم فيما تلا ذلك من الحركات، ففي الغالب أن أئمةَ هذه المذاهب راموا التهوينَ منه رغبةً منهم في أن ينأوا بأنفسهم عن الخيبة التي أصابت القدرية في سعيهم للسيطرة علىٰ السياسة، وإصلاح الأمويين.

لقد كانت القدرية ظاهرةً عقديةً قصيرة الأمد، فهي لم تدم إلا عدة عقود منذ أن بدأ معبد الدعوة إليها في أواخر سنة ٧٠/ ٦٩٠ تقريبًا إلىٰ سقوط الخليفة القدري يزيد بن الوليد في سنة ١٢٠/ ٧٤٠ تقريبًا. ولم يسعوا -في هذه الخمسين سنة- إلىٰ بسط مذهبهم إلا تحلة القسم، ولا بزغ من بينهم متكلمون كبار. وقد وعىٰ التاريخ نشاطهم السياسي جيدًا، ثم ألقىٰ بظلاله علىٰ سائر منجَزهم. وظهر -في الوقت نفسه- أن هناك سعيًا مدبرًا لإقصائهم عن الاتجاه العام في الإسلام

بدعوىٰ أن لآرائهم أصولا مسيحية. ومن أسفٍ أن اتصالهم ببعض المشتغلين بالسياسة قد شوه صورتهم في التاريخ، وجعل من العسير الاستيثاق من امتداد أتباعهم، أو من أثرهم في علم الكلام بعدهم.

المراجع

(Abd al-Jabbar) عبد الجبار الهمذاني (فضل). **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تحقيق فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤.

(al-Ashari) الأشعري، أبو الحسن (مقالات). **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق هـ. ريتر Ritter. Wiesbaden، Franz Steiner، ١٩٦٣.

(al-Baghdadi) البغدادي، عبد القاهر (فرق). **الفرق بين الفِرق**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٠.

(al-Baladhuri) البلاذُري، أحمد بن يحيىٰ (أنساب). **أنساب الأشراف**. **مخطوط بإسطنبول**، Suleimaniy, Reisulkutt 598.

Crone, P., and M. Hinds (1986). Gods Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam. Cambridge: Cambridge University Press.

Donner, F. (2010). Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam. Cambridge, MA: Harvard University Press.

van Ess, J. (1970). 'Les Qadarites et la Gaylaniya de Yazid III. Studia Islamica 31: 269-86.

van Ess, J. (1974). 'Mabad al-Guhani. In R. Gramlich (ed.), Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag. Wiesbaden: Franz Steiner, 49ff.

van Ess, J. (1977). Anfange muslimischer Theologie. Beirut: Steiner.

van Ess, J. (1991-7). Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam. 6 vols. Berlin: de Gruyter.

(al-Firyabi) الفريابي (القدر)، **كتاب القدر**، ط. عبد الله بن حمد المنصور، الرياض، أضواء السلف، ١٩٩٧.

Guillaume, A. (1924). 'Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam, Together with a Translation of the Kitabu-l Qadar from the Sahih of al-Bukhari. Journal of the Royal Asiatic Society 1: 43-63.

(Ibn Abi Hatim) ابن أبي حاتم الرازي (جرح). **كتاب الجرح والتعديل. بيروت، ١٩٧٣.**

(Ibn Asakir) ابن عساكر، علي بن الحسن (تاريخ). **تاريخ مدينة دمشق.** نشرة العمروي. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥–٨.

(Ibn al-Nadim) ابن النديم، محمد (فهرست). **كتاب الفهرست.** تحقيق ج. فلوجل، ليبزيج: Brockhaus، 1862.

(Ibn-Saad) ابن سعد، محمد (طبقات). **كتاب الطبقات الكبرىٰ.** تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧.

Judd, S. (1999). 'Ghaylan al-Dimashqi: The Isolation of a Heretic in Islamic Historiography. International Journal of Middle East Studies 31: 161-84.

Judd, S. (2005). 'Narratives and Character Development: Al-Tabari and al-Baladhuri on Late Umayyad History. In S. Gunther (ed.), Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam. Leiden: Brill, 209-26.

Judd, S. (2008). 'Reinterpreting al-Walid b. Yazid. Journal of the American Oriental Society 128: 439-58.

Judd, S. (2011). 'Muslim Persecution of Heretics during the Marwanid Period (64-684/132-750). Al-Masaq 23: 1-14.

(al-Mizzi) المزي، يوسف بن الزكي (تهذيب). **تهذيب الكمال في أسماء الرجال.** تحقيق بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

(al-Tabari) الطبري، أبو جعفر (تاريخ). **تاريخ الرسل والملوك.** نشرة م.ج. دي جوج. ليدن: بريل، ١٨٧٩–١٩٠١.

von Kremer, A. (1873). *Culturgeschichtliche Streifzuge auf dem Gebiete des Islams.* Leipzig: Brockhaus.

Watt, W. M. (1973). *The Formative Period of Islamic Thought.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

الفصل الثالث
جهم بن صفوان و«الجهمية» وضِرار بن عمرو

كورنيليا شوك

لا يخفىٰ أن جهم بن صفوان (ت١٢٨/ ٧٤٥-٦) وضرار بن عمرو (ت٢٠٠/ ٨١٥) من أوائل العلماء المسلمين الذين بحثوا قضايا تتعلق بفلسفة الطبيعة، والوجود، والمعرفة. فأما جهم فعاش وألقىٰ الدروس في شمال غرب إيران، ومن الراجح أنه لم يبرح خراسان قطُّ (ابن حنبل، الرد، ١٩(٦). قاضي ١٤٢٦/ ٢٠٠٥: ١/ ٧٠-٥. فان إس ١٩٩١-٧: ٢/ ٤٩٤). وأما ضرار بن عمرو، فأصله كوفي، وقد لحق في شبابه بحلقة الطبقة الثانية من معتزلة البصرة، ثم بمعتزلة بغداد، وهو في نحو الخمسين. ونسبه بعض مخالفيه إلىٰ الجهمية، مع أنه لم يلقَ جهمًا، بل هاجم مقولاته في بعض ما كتب (فان إس ١٩٧٩: ٢٨، ١٩٩١-٧: ٣/ f.٣٢، v.٣٥. ٢٢٩. رقم ١٩). وسوف نُعنىٰ في هذا الفصل بالقضايا والمفاهيم الأساسية في مذهبيْ جهم وضرار، وبالمشابهات التي حملت مخالفًا كالنَّظَّام (توفي قبل ٢٣٢/ ٨٤٧) علىٰ القول بأنهما يرميان عن قوس واحدة.

ولم يحفظ التاريخ من آثارهما شيئًا، اللهم إلا كتاب «**التحريش**»، الذي أجمل حسن أنصاري القول فيه، ونسبه إلىٰ ضرار بن عمرو (أنصاري ٢٠٠٤-٥، ٢٠٠٧: ٢٣-٤. فان إس ٢٠١٠: ١٣٢-٤٠. شوك Schock فيما سيأتي). والمروي من أقوالهم -التي عولنا عليها- عبارات قليلة تُجمل نظرياتهما الطبيعية،

والمعرفية، والعقدية. ومدار هذه الأقوال على الكون والفساد في المادة، وعلى التغيرات التي تُلاحظ في المحسوسات، وعلى مسألة التأثير السببي، وعلى الفرق بين إدراك الأشياء المركبة المحدثة ووصفها ومعرفتها، ومعرفة الله البسيط، الذي لم يولد بطريق التخمين [الحدس] (intuition). وسوف ندرس -فيما يلي- مذهبي جهم وضرار في مبحثين منفصلين، مختارِين مقاطع كاشفة مما أُثر عنهم من مقالات. وفي مبحث ثالث نجمل آراءهما، ونستخرج النتائج عن أصول نظرياتهما وغاياتها.

(١)

جهم بن صفوان والجهمية

يعد جهم بن صفوان أول «متكلم» مسلم بأتم معنى لهذه الكلمة. ومذهبه الكلامي جزء من نزعته التجريبية (empiricism)، المستندة إلى نظرية أرسطو في العلم، المبسوطة في التحليلات الثانية [أو البرهان] (*Posterior Analytics*) (انظر: القسم الأول، (د)، (و)). وقد بدأ به الصراع بين المذهب الكلامي الطبيعي ومذهب القراءة الحرفية [الظاهرية] للقرآن فيما يسنده إلى الله ويصفه به. وتذكر المصادر الإسلامية أن جهمًا ومن قال بقوله من علماء الدين بعده -وسماهم مخالفوهم «جهمية»- كانوا معارِضين لمذهبين متناقضين، دانت بهما بعض الفرق الإسلامية. أما أحدهما فمذهب الحشَوية والمشبِّهة، وكلاهما يدعو إلى قراءة القرآن قراءةً جاهلة سطحية (non-reflective)، على غرار الحنابلة والحنابلة الجُدُد الذين أنكروا علم الكلام الطبيعي (natural theology)، وجعلوا يدعون -من قديم إلى يوم الناس هذا- إلى نمطٍ من الفهم حرفي (هالكين Halkin ١٩٣٤: ١٢-٢٨). وقد بَلَغَ هؤلاء الغاية في معاداة مذهب جهم، وسموه عدو الله الذي أضل طوائف من الحنفية، والمعتزلة، والزيدية، والشيعة، والأشعرية، والماتريدية، أو أثر -على الأقل- تأثيرًا خطيرًا سيئًا فيهم. وعندهم أن كل من قال بقوله مبتدع وكافر يتعين قتاله (مثلا: ابن حنبل، الرد، ١٩ (٦)، ٢٠ (٨-٩). قاضي

١٤٢٦/٢٠٠٥: ١/f.٩). وأما المذهب الآخر، فتمثل في حُجَجِ المعتزلة، أوفر الفرق حظًّا من التكوين الفلسفي في صدر الإسلام.

وقد أجمع المسلمون -علىٰ الرغم من اختلاف مشاربهم- أن جهمًا أولُ، أو مِن أول، من عول علىٰ العقل والرأي في الإسلام. ويقول الحنابلة والحنابلة الجدد: إنه تأثر بمبادئ الفلسفة اليونانية الوثنية التي تعلمها من فلاسفة الهِلِّينستية، ومارقةِ النصارىٰ واليهود (مثلا: قاضي ١٤٢٦/٢٠٠٥: ١/f.٩،f.١٤١). علىٰ أنهم لم يسموا -مع ذلك- أحدًا ممن نسبوا جهمًا والجهمية إلىٰ استقاء مقولاتهم وحججهم منه، لا أفرادًا، ولا مدارس، ولا اتجاهات فكرية.

وذهب ريتشارد فرانك (Richard Frank) إلىٰ أن «مذهب جهم مخبرٌ عن نفسه . . . باعتزائه -بجلاء ودون مواربة- إلىٰ الأفلاطونية المحدثة (neoplatonic) في البناء والمحتوىٰ» (فرانك ١٩٦٥: ٣٩٦)، وبنىٰ رأيه علىٰ التشابه بين آرائه وبين تاسوعات أفلوطين (Plotinuss Enneades)، ولا سيما في تفرقة جهم بين الله والأشياء (فرانك ١٩٦٥: ٣٩٨ ومواضع أخرىٰ). ومن الصعب إنكار أن يكون جهم قد اعتمد علىٰ المناقشات التي دارت -في القديم وبعد ذلك- بين الأفلاطونيين، والمشائين، والرواقيين، والأبيقوريين عن العلاقة بين ما لا جسم له [أو المعدوم] the incorporeal والجسم the corporeal، وبين الفاعل the active والمنفعل the passive (راجع: كوبريڤا Kupreeva ٢٠٠٣). ومذهب جهم في الطبيعة والوجود قائم علىٰ تفرقته الأساسية بين «الجسم الموجود» و«ما ليس بجسم» أو «المعدوم، ما ليس بموجود». فالجسم الموجود يخالف إذن كلا من «الموجود» غير المتجسِّم؛ أي الله، والمعدوم غير المتجسم. ولا يمكن أن يُعزىٰ التأثير السببي إلا إلىٰ الموجود غير المتجسِّم. فالانفعال [التأثر] patiency للجسم، والفاعلية [التأثير] agency لما لا جسم له. والعلم يتعلق بالجسم الموجود فقط؛ لأنه هو وحده الذي يمكن أن يُتخذ موضوعًا للإدراك، والمعرفة، أو [التخمين] الحدس. فهذه الجوانب هي التي توافق -نوعَ موافقة- تراث الأفلاطونية الوسيطة والأفلاطونية المحدثة. وفيها عنصر منافٍ للأفلاطونية، لكنه ذو خطر في مذهب جهم المعرفي، والوجودي، والعقدي. فليس هناك -في رأي

الجهمية- وجود لموجودات أو لأسباب غيرِ مادية سوىٰ الله. وهم ينكرون وجود أشياء مركبة غير متجسمة، ويرون أن الدليل قام علىٰ وجود واحد فقط غير مركب، ولا متجسم، وأنه المبدأ الفاعل، وهو الله الذي أوجد الأشياء التي هي في نفسها غير مسبَّبة، وموجودةٌ ضرورةً، علمًا بأن الأشياء الجسمية التي توجد، وتنقضي، وتغير حالاتها الوجودية هي أشياءُ حقيقيةُ الوجود. أما مذهب الجهمية في المعرفة -بما تضمنه من النظرية القائلة بأن البديهة هي مصدر التيقن من وجود سبب وراء كل تغيير- فهو مذهب تجريبي (empiricist)، يقوم علىٰ التفرقة بين تكوين المفاهيم استنادًا إلىٰ الصفات مجردةً عن الأشياء المحسوسة من جهة، وتكوينها استنادًا إلىٰ البديهة القاضية بضرورة سبب لوجودها من جهة أخرىٰ (راجع: القسم الأول، (أ)، (د)، (هـ)). وقد أنكروا وجود أشياء غير ذات جسم في علم الله، وهو ما يعني إنكار تفسير مُثُلِ أفلاطون (Platonic ideas) بوصفها أفكارَ الله (thoughts of God).

وقبل سنوات من كتابة فرانك مقالته عن تأثر جهم بالأفلاطونية المحدثة، نشر هاري وُلفسون (Harry Wolfson) سلسلة مقالات عن نظريات الأفلاطونية الوسيطة (Middle Platonic)، والأفلاطونية المحدثة، والآبائية (Patristic) والنظرية الإسلامية في الصفات الإلهية (divine attributes) (ولفسون ١٩٥٢، ١٩٥٦، ١٩٥٧، ١٩٥٩). وذهب إلىٰ أن مشكلة الصفات الإلهية في علم الكلام عند المسلمين «نشأت بأثر من عقيدة التثليث (Trinity) المسيحية»، و«أنها ذات جانبين: وجوديٍّ ودَلالي»، ثم زعم «أن جانبًا ثالثًا -منطقيًّا- برز بعد ذلك علىٰ يد أولئك الذين تسموْا بالفلاسفة ليمتازوا من المتكلمين» (ولفسون ١٩٥٩: ٧٣)، وانتهىٰ -بعد أن أورد نخبة من المقالات المأثورة في مذهب جهم- إلىٰ أن «جهمًا أولُ من قدم في الفلسفة العربية الجانب الدلالي لهذه المشكلة، وأول من ساق لها تفسيرًا عمليًّا، كان قد تأسس من قبل علىٰ يد فيلون (Philo)، وألبينوس (Albinus)[1]، وأفلوطين، وآباء الكنيسة» (ولفسون ١٩٥٩: ٧٥).

---

(١) المقصود مؤلف *Didaskalikos*؛ أي ألكينوس الذي غدت نسبة الكتاب إليه الآن مقبولة بوجه عام. انظر: وايتكَر (Whittaker) 1990.

وسوف نثبت في هذا الفصل أن هذه الدعاوىٰ متهافتةٌ، فحجج جهم والجهمية تناقض آباء الكنيسة. وهناك دلالات ظاهرة علىٰ أن أصول هذه الحجج ترجع إلىٰ الجدل المسيحي حول التثليث، الذي فَنَّد فيه الجانب الآريوسي -مستندًا إلىٰ المنطق- ألوهية الابن. أما مسألة صفات الله التي احتدم فيها الجدل بين المسلمين، فليس مدارها علىٰ «استلزامِ الألفاظ التي أسندها القرآن إلىٰ الله من كونه حيًّا، عالمًا، قادرًا وجودَ معانٍ حقيقيةٍ في الله من حياة وعلم وقدرة . . .» (وَفقًا لولفسون ١٩٥٩ : b.٧٣)، ولا علىٰ كون الصفات أشياءَ «حقيقيةً» في الله. بل مدار الخلاف علىٰ ما إذا كانت الصفات القرآنية تشير -منطقيًّا- إلىٰ أن شيئًا ما مسندٌ إلىٰ الله، وإذا كانت كذلك، فكيف. والحق أن جهمًا والجهمية لم يذهبوا إلىٰ أن الصفات ليست أشياء، ولكن إلىٰ أن الله ليس شيئًا، ولا يعني هذا أنه ليس حقيقيًّا، بل يعني أن المنطق قاضٍ بأنه لا شيء يمكن إسناده إليه، وأنه لا سبيل إلىٰ وصفه بالإشارة إليه بالصفات. وإذا كان ذلك كذلك، فصفات الله المذكورة في القرآن لا تعني -في رأي جهم والجهمية- الإسناد (predication) (انظر: القسم الأول، (أ)، (د)، (و)). فمسألة الجواز المنطقي لعزو شيء إلىٰ الواحد المطلق وعدمِه، ومدىٰ إمكانية وصف هذا الواحد بالرد إلىٰ الصفات قضيةٌ منطقية وجودية. ومسألة كون الصفات والأفعال القرآنية تعني -منطقيًّا- وجود إسنادٍ قضيةٌ دلالية. وقد أشار كل من آريوس (Arius)، وأيتيوس (Aetius)، وكذلك الآريوسي الجديد -خاصة- يونوميوس السيزيكوسي (Eunomius of Cyzikus) إلىٰ أن إسناد وصف إلىٰ الله غير ممكن، وأنه مهما قيل في الله من شيء، فهو يشير إلىٰ الهوية في المعنىٰ والمآل (شوك ٢٠١٢، ٢٠١٤). فهذه مسألة خلاف مع آباء الكنيسة الذين أشار إليهم ولفسون، وهي موجودة في مذهب جهم والجهمية (راجع: القسم الأول، (و)).

لقد جمع فان إس (van Ess) ما أُثر من أقوال عن مذهب جهم، فأمدنا بمختصر في مقالات الجهمية (فان إس ١٩٩١-٧: ٢/٤٩٣-٥٠٨، ٥/٢١٢-٢٣). وسوف نقوم -فيما يلي- بتحليل طائفة مختارة من الأقوال المأثورة عن جهم والجهمية، مفرقةً بحسَب موضوعاتها. ولما كانت هذه الأقوال مجتثةً من سياقاتها، روتها مصادر ناقمة، فقد جعلنا من وَكدنا هنا أن نبعثها خلْقًا متماسك الأركان.

(أ) العلم والجهل يشيران فقط إلىٰ أشياء موجودة حقيقية ذات جسم

قال جهم: إن علم الله محدَث، هو أحدثه فعَلِم به، وإنه غيرُ الله. وقد يجوز عنده أن الله يكون عالـمًا بالأشياء كلها قبل وجودها بعلمٍ يحدثه قبلها. وحكىٰ عنه حاكٍ خلاف هذا؛ فزعم أن الذي بلغه عنه أنه كان يقول: إن الله يعلم الشيء في حال حدوثه، ومحال أن يكون الشيء معلومًا وهو معدوم؛ لأن الشيء عنده هو الجسم الموجود. وما ليس بموجود فليس بشيء، فيُعلمَ أو يُجهلَ؛ فألزمه مخالفوه أن لله علمًا محدَثًا؛ إذ زعم أن الله كان غيرَ عالمٍ، ثم علم، ويجب علىٰ أصله أن يقول في القدرة والحياة كقوله في العلم (**الأشعري، مقالات، ٤٩٤,١٠-٤٩٥,٢**).

لقد حاول الأشعري -خلافًا للشنآن الذي عجت به الكتب الحنبلية- أن ينصف مذهب جهم، وأن يعرض مقالاته في حياد تام، فروىٰ ما كان من إلزام خصوم جهمٍ جهمًا الحجةَ في ثلاثةٍ من أقواله. غير أن ظاهر الرواية [السابقة] لم يفرق تفرقةً حاسمة بين هذه الأقوال وما استخلصه خصومه منها. ومع ذلك، تدلنا المقارنة بينها وبين أقوال أخرىٰ لجهم بجلاء علىٰ أن المقطع الأول إنما هو مما استخلصه خصوم جهم من أقواله التي نسبت إليه في المقطع الثاني، لا أنها عين مذهبه. وقد روت مصادر أخرىٰ -في غير لبس- أن جهمًا لم يقل إن علم الله «غير الله»، بل ذهب إلىٰ خلاف ذلك تمامًا (انظر: القسم الأول، (د)). وقد أظهرت الرواية أن مخالفي جهم وهّنوا أقواله الآتية:

(١) أن الله يعلم الشيء في حال حدوثه.

(٢) أن الشيء هو الجسم الموجود.

(٣) أن ما ليس بموجود ليس بشيء، فلا يُعلم.

وألزموه ما يلي:

(٤) أن علم الله حادث.

(٥) أن الله كان غيرَ عالم، ثم عَلِم.

هذه النتائج لا تتفق مع الفرضية المنطقية القائلة بأن الله لا يعتريه تغيُّر في الذات، ولا في الصفات (راجع: القسم الأول، (ب)).

وموضوع الخلاف هنا معرفة ما إذا كان الله يعلم العالم، وكيفية ذلك. فهل يعلم الله الأشياء الحسية الخاصة، أم الأشياء المعقولة العامة، أم يعلم كليهما؟ لقد ذهب مخالفو جهم إلىٰ أنه إذا أبىٰ القول بأن لعلم الله تعلقًا بأشياء غير مادية سابقةٍ علىٰ وجود الأشياء المادية، لزمه القول بأن علم الله موقوف -كعلمنا- علىٰ الأشياء المادية، وزعموا أنه يلزمه القول بأن علم الله تجريبي، يقوم علىٰ الاستقراء (induction). ولما كانت الأشياء المادية محدَثة؛ لأن كل مُرَكَّب محدَثٌ، فعلم الله، وقدرته الخالقة، وحياته، كل ذلك محدث أيضًا. وهو ما يتضمن القول بأن التغير يطرأ علىٰ الله، فقد كان غير عالم قبل إحداث المحدَث، فلما أحدثه حدث علمُه.

وقد أجمع جهم ومخالفوه علىٰ أنه لا بدَّ للعلم والجهل من متعلَّق. فالعلم أبدًا هو علم بشيء؛ إشارةً إلىٰ العلم الملازِم في وجوده للشيء (راجع: أرسطوطاليس، .Cat ٧،٦.b ٤-٥. بروفيري Porphyry، في: Cat. ١١٢,٢٧. بوديوس Bodeus ٢٠٠٨: ٣٥٨)، فلا علم بما ليس بموجود.

ويقتضي القول الثاني لجهم كون «الجسم الموجود» هو صفةَ الشيء، فلا يتعلق العلم إلا بما له جسم من الأشياء. وما لا يوجد في زمان معين، وفي مكان معين، وبصفة معينة؛ أي المعدوم أو الله، فلا سبيل إلىٰ وصفه، ولا يصلح لذلك أن يتعلق به علم أو جهل (راجع: القسم الأول، (د)، (و)).

علىٰ أن الإشكال إنما هو في كيفية فهم القولين الآخرين لجهم؛ وذلك لما بدا من أن مخالفيه قد حملوا قوله الأول علىٰ معنىٰ «أن الله يعلم الشيء في حال حدوثه»، وقوله الثالث علىٰ معنىٰ «أن ما ليس بموجود ليس بشيء، وليس بمعلوم». ومقاربتهم زمانية، ومن هذا الجانب فقط يمكن أن تفضي أقوال جهم الثلاثة إلىٰ النتائج التي انتهىٰ إليها مخالفوه علىٰ نحو ما ذكرنا آنفًا. ولعل هؤلاء كانوا من القائلين بثبوت قِدَم الأشياء مع باريها، وبأن الله لم يزل عالـمًا (بالأشياء) (الأشعري، مقالات، ٤٨٩,٢-٣. راجع: ١٥٨,٥). لقد أقاموا حجتهم

علىٰ أن التناقض بين أزلية العلم وحدوثه -الذي يقول به جهم- مفضٍ إلىٰ القول بأن علم الله محدَث. لكن جهمًا لم يقل بأزلية علم الله، ولا قال بحدوثه (انظر: القسم الأول، (د)، (و)). ولعله أراد بالقول الأول أن «الله يعلم الشيء في حال حدوثه»؛ أي ماهيته وكيفيته حين وجوده؛ أي صفاته في زمان وجوده، خارجًا عن الماضي، والحال، أو الاستقبال. وكذلك لعله أراد بقوله الثالث أن «ما ليس بموجود»؛ أي ما لا تَلَبُّسَ له بالوجود مطلقًا، لا في ماضٍ، ولا في حال، ولا في استقبال = لا يُعلم، ولا يعد شيئًا. فإذا صح هذا، فقد كان جهم يقول بعلم الله بالأشياء في كل وقت، دون تعلق لهذا العلم بزمان حدوثها.

أما مخالفو جهم من المعتزلة، فلم يستعملوا مصطلح «شيء» فيما له جسم فحسب، بل استعملوه أيضًا في «الأشياء» غير المادية، كالجواهر، والأعراض، والأفعال، وفي أجناسها، كأجناس الألوان والحركات والأذواق، إلخ. وأكد عباد بن سليمان (توفي بعد ٢٦٠/ ٨٧٤) أن هذه الأشياء معلومات لله، ومقدورات له قبل خلقها في أجسامها المركبة المعينة (علىٰ سبيل المثال: الأشعري، مقالات، ١٥٨,١٦-١٥٩,١٣، ٤٩٥,٩-٤٩٦,٢). وأنكر جهم -خلافًا لذلك- حقيقة «الجواهر»، و«الأعراض»، و«الأفعال»، ورآها مجرد أفكار ومفاهيم، وهي لاحقة -معرفيًّا- للصفات والأفعال الحسية للأجسام. فالفكر والحقيقة عند جهم متعارضان.

(ب) «الشيء» هو كل كيان يوصف بالمشابهة والمخالفة

لم يزل علماء الدين المسلمون منذ أن بحثوا في وحدانية الله وبساطته يؤكدون أنه ليس بجسم، ولا مركب، ولا له أعضاء ظاهرة ولا باطنة، وأنه قديم، لا يحل في مكان ولا جهة. وهم يستندون في ذلك إلىٰ الآية القرآنية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [هود: ١١]. والإشكال في هذه العبارة أنها -من حيث ظاهرها- تثبت لله «مِثْلا»، وتنفي وجود «شيء» يشبه هذا الذي يشبه الله. وأكثر العلماء المسلمين علىٰ أن قوله: «كمثله» توكيد، ويفسرون الآية علىٰ أنها نفيٌ مطلق، وأن معناها «لا شيء البتة يشبهه»، منكرين «أدنىٰ مشابهة لله» *(Ὁμοίωσις δέῳ)*

(راجع: الرازي، تفسير، ٢٧/ ١٢٩,٢٥-٦، ١٣٢. ٧-١١ و١٩. الطبري، جامع، ٢٥. ١٢f). أما جهم، فنحا في تفسيرها نحوًا آخر؛ إذ أكد أن لفظ «شيء» لا يرجع إلىٰ الله:

لأن كلَّ شيءٍ فإنه يكون مثلًا لمثلِ نفسِه، فقوله: «ليس كمثله شيء» معناه «ليس مثل مثله شيء»، وذلك يقتضي ألا يكون هو مسمىٰ باسم الشيء (الرازي، تفسير، ٢٧/ f.١٣٢,١٧).

وبعبارة أخرىٰ: لا بد للشيء من صفة «المشابهة»؛ أي إنه يكون موصولا -في كل حال هو فيها- بشيء آخر، إما «مُشْبِهٍ» (ταυτὸν)، وإما «مخالفٍ» (ετεόν)، ومثاله أن الميت يشبه شيئًا آخر ميتًا، ويخالف شيئًا حيًا. فصفة «المشابهة» إذن عرَضٌ ملازم ومصاحب «للشيء» (راجع: s. II) b)»، ومصطلح «شيء» يطلق علىٰ الطبقة الأعم من مجموعات الصفات. «فالشيء» هو ما قبل الانقسام *(διαιρεσις)*، وكذلك يعد «شيئًا» ما صلَح موضوعًا للاستقراء *(Επαγωγη)*. وهذا هو الإجراء المنطقي الذي اعتمده الآريوسيون Arians في إبطالهم لمقالة أن «الله» يمكن أن يُفهم علىٰ أنه الخصيصة المشتركة *(koivoποιεiν)* بين الله الآب God-Father والله الابن God-Son (شوك ٢٠١٢: f.٢٢).

ومن مذهب جهم في الوجود أن كل شيء يوجد حين يوجد وله صورةُ «جسم موجود» (راجع: القسم الأول، (أ)). وإذ كان ذلك كذلك، ف «موجود» و«جسم» وصفان مختلفان (راجع: القسم الأول، (د))، وإن شئت قلت: إن «أعراض» «الشيء» متىٰ اجتمعت -واللفظ لضرار- وتضامت (انظر: القسم الثاني، (أ)، (ب)) كانت شريكة لفظ «شيء» في الوجود. وعلىٰ ذلك ف «موجود» و«جسم» أيضًا أعراض ملازمة ومصاحبة «للشيء». ومن مذهب الجهمية أن الله مفارق لعالم الأشياء التي توصف بالمشابهة أو المخالفة لغيرها؛ ولذلك يُشار إليه بالألفاظ التي عُرفت في التراث الأرسطي بـ «الأسماء غير المحدودة أو غير المحصَّلة» *(ονομα αόριστον)* *De int.* ٢، ١٦a ٣٢. راجع: ولفسون ١٩٧٤. شوك ٢٠٠٦: f.١٢٠)؛ أي إنه «غير الجسم» (الأشعري، مقالات، ٣٤٦. ٧،

راجع: القسم الأول، (ج))، و«شيء لا كالأشياء» (ابن حنبل علىٰ سبيل المثال، الرد، ١٩,٢٠).

فقد ميز الجهمية إذن ثلاثة أضداد «للشيء»:

(أ) المعدوم الذي ليس بموجود (راجع: القسم الأول، (ج)).

(ب) ما ليس بشيء، وهو «الشيء الذي لا كالأشياء»؛ أي الموجود الذي عري عن وصف المشابهة أو المخالفة لشيء آخر.

(ج) «غير الجسم»؛ أي غير المركب.

إن التعارض بين «شيء» بمعنىٰ «جسم موجود» من جهة، و«لا شيء» و«لا جسم» من جهة أخرىٰ هو لبُّ المذهب الذي من أجله رمىٰ الحنابلة والحنابلة الجدد الجهميةَ بالزندقة والكفر؛ وذلك أن مذهبهم يُحيل وصف الله بالصفات (راجع: القسم الأول، (د)، (و)).

(ج) كلُّ شيءٍ موجودٍ جسمٌ

«كان [أي جهم] يزعم أن الحركة جسم، ومحال أن تكون غيرَ جسم؛ لأن غير الجسم هو الله . . .، فلا يكون شيء يُشْبِهُه[(١)]» (الأشعري، المقالات، ٣٤٦. ٦-٨).

فقول جهم بأن الصفات جسم يدل علىٰ تأثره بالرواقية التي كانت تعد الصفات كذلك (كوبريڤا Kupreeva 2003). غير أن الرواقية لم تنفِ وجود كائنات غير مادية سوىٰ الله، ومصطلح «شيء ما» *(τi)* الذي يعني -في مذهبهم في الوجود- الجنس الأعلىٰ يشمل الجسم وغير الجسم (لونج Long / سيدلي Sedely ١٩٨٧ : ١٦٣-٥). والحق أن التعارض في مذهب جهم بين «شيء» المجسَّم

(١) أو: يُشَبِّهُهُ *(yushabbahuhu)*.

أقول: كذا رسمتها الكاتبة في حاشية الأصل تنبيهًا علىٰ إمكانية قراءة الكلمة علىٰ نحو آخر، ومشيرةً -بالمقابل الإنجليزي (comparable to him)- إلىٰ أن المراد: «يُشَبَّه به»، ومبلغ علمي أن «شَبَّه» لا تتعدىٰ بنفسها، بل بحرف الجر، فالظاهر أن ما في المتن هو الصحيح، دون ما في الحاشية، والله أعلم. (المترجم)

و«لا شيء» الذي لا جسم له؛ أي «غير الجسم»، راجعٌ إلىٰ التفرقة العامة بين مركَّبات موجودة (existent composites) ومركَّبات عقلية غير موجودة (non-existent mental composites) من جهة، وبين مركبات موجودة (existent composites) والموجود غير المركب (the existent incomposite) من جهة أخرىٰ، وهي تفاريق لا تعرف الرواقية نظائر لها في مذهبها في الوجود.

(د) الله ليس «شيئا»، ولا مركبًا، ولا منقسمًا إلىٰ أجزاء؛ ولذلك هو غيرُ متصَوَّرٍ بفكر، ولا محدودٍ بوصف، ولا مدرَكٍ بعقل

«فإذا سألهم [أي الجهمية] الناسُ عن قول الله: «ليس كمثله شيء»، يقولون: ليس كمثله شيء من الأشياء . . .، ولا يوصف، ولا يعرف بصفة، ولا بفعل[1]، ولا له غاية، ولا له منتهىٰ، ولا يدرك بعقل. وهو وجه كله، وهو علم كله، وهو سمع كله، وهو بصر كله، وهو نور كله، وهو قدرة كله. ولا يكون فيه شيئان، ولا يوصف بوصفين مختلفين . . .، ولا له لون، ولا له جسم، وليس هو بمعلوم[2] ولا معقول» (ابن حنبل، **الرد**، ٢٠. ٩-١٧).

إن الشرح الذي ساقه ابن حنبل (ت٢٤١/ ٨٥٥) يمزج بين بحث الوجود وبحث المعرفة. فالقول بأن الله ليس بجسم ولا مركب أفضىٰ إلىٰ القول بأنه لا يحيط به وصف، ولا يتصوره فكر، وأنه لذلك غير معقول. وكل ما كان خارجًا عن عالم الأشياء التي يقيدها وصف المشابهة والمخالفة فهو لا نهائي (infinite)؛ أي لا حد له ولا نهاية. ووحدة الله الوجودية لا تغاير اسم «الله»

(١) تُقرأ: «بفعل»، بدلا من: «يُفعل» *(yufalu)*.

أقول: كذا علقت الكاتبة في حاشية الأصل؛ وذلك أن نص كتاب «الرد» جاء علىٰ هذا النحو: «ولا يفعل . . .»، والكلمة ليست فعلا أصلا، والصواب قراءتها بالباء لا بالياء. (المترجم)

(٢) كذا هي في الأصل العربي، وقد وهمت الكاتبة فقرأتها «ليس هو بمعمول»، فترجمتها إلىٰ: "He is neither acted upon *(ma'mul)*"، والصواب ما أثبتناه. (المترجم)

مقرونًا بما كان مما يطلق عليه، وعلىٰ ذلك فعبارات: «هو علم كله»، «هو قدرة كله» . . . إلخ، ليست نعوتًا تصف الذات بشيءٍ فيها، سواءٌ في نفسها أم في أعراضها، ولكنها تعبير عن الهُوية، لا ينطوي علىٰ أي معنىٰ فيما عسىٰ أن يكون الله. إن التصور بالعقل هنا هو تجريد وصف أو حَدَث من شيء؛ ولذلك فهو يستوجب وجود شيئين تشير إليهما اللغة بلفظين مختلفي المعنىٰ: الشيء الذي جُرد منه الوصف أو الحدث؛ أي الجسم، والشيء الذي جُرِّد؛ أي الوصف أو الحدث المعبَّر عنهما في اللسان بـ «الصفة» أو بـ «الفعل». وإذ كان ذلك كذلك، فالله غير مدرَك بالعقل.

(هـ) الله لا تحده الصفات؛ ومحالٌ تعيينُ ما عسىٰ أن يكون، ومع ذلك، معلوم بالتخمين أنه كائن

> ومنهم [أي الجهمية] صنف يقولون: إن الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء، ولا يقع عليه صفة شيء، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين، فوقَّعوا عليه اسم الألوهية، ولا يصفونه بشيء يقع عليه الألوهية[1] (**الملَطي، تنبيه، ٩٦. ٢-٥**)

يستند مذهب الجهمية -الذي نقله أبو الحسين الملطي المحدِّث (ت٣٧٧/ ٩٨٧)- علىٰ نظرية أرسطو في المعرفة. فهم يفرقون بين «ماهية» الشيء و«أن» هناك شيئًا (راجع: *Anal. post. II, 7*). ويمكن إيجاز أدلتهم علىٰ النحو التالي: إن الجواب عن سؤال «ما»، وتحصيلَ معرفةٍ عن «ماهية» شيء يقتضي -علىٰ الأقل- وجود لفظين يتحدان في المرجع، ويختلفان في المعنىٰ. والمعاني التي تهب هذه المعرفة بالشيء تُكتسب بنوع أو بدرجة من تجريد صفات من أشياء محسوسة [تحويلها إلىٰ صفات مجردة عن الحس]، يُعد التوهم أحدَها (جوتاس

(١) تُقرأ: «ولا يصفونه بصفة تقع علىٰ الألوهية» بدلا من: «ولا يصفونه بصفة يقع عليه الألوهية» (تحقيق الكوثري ١٣٨٨/١٩٦٨: f.٤.٩٦).

Gutas ٢٠١٢ : f.٤٢٦، رقم ٨٧). فالمعرفة بماهية شيء إنما تحصل عندما يُجرد من ذلك الشيء قدر كافٍ من صفاته التي تخصه لتُنقش في العقل ماهيتُه. إن تجريد صفة يعني أن هناك شيئين علىٰ الأقل، أو حالتين لشيء واحد تشبه إحداهما الأخرىٰ أو تغايرها بالنظر إلىٰ تلك الصفة، وإلا لم تكن هذه الصفة مدرَكًا بالعقل كونُها صفة. وكونها تختص بشيء يعني امتناع نسبة هذه الخصوصية إلىٰ شيء آخر يخالف ذلك الشيء فيما كان فيه اختصاصه. وليس الأمر كذلك في حق الله، فيما يراه الجهمية الذين حكىٰ الملطي قولهم، فهم يذهبون إلىٰ أن الله لا شيء، فيمكنَ أن ينسب «شيء» إليه، ولا ينتمي إلىٰ شيء، فيقال: هو من شيء، ولا هو صفة ملازمة لشيء، فيقال: إنه في شيء. وإذا تبين أنه ليس لله وصف من تلك الأوصاف التي نثبتها للأشياء أو ننفيها عنها، علمنا امتناع العلم بماهيته بوصفه شيئًا. فإذا ما رجعنا إلىٰ سؤال «ما الله»، و«إلىٰ أي شيء يشير الاسم «الله»، و«ماذا يعني»، لم يكن من سبيل إلىٰ شرح ماهيته إلا بـ «الألوهية»، وهي معنىٰ الاسم «الله». والحاصل أن مذهب الجهمية أن الله غيرُ متصوَّر.

علىٰ أنهم يرون أن وجود الله ثابت بمعرفة برهانية، وهي معرفة تحدث بالتخمين (by intuition)؛ أي فِطريًا. إن (By intuition) تترجم في العادة إلىٰ العربية بـ «بالحدس»، لكن «بالتخمين» أيضًا معنىٰ معتمَد[1]. وفي نظرية المعرفة عند ابن سينا أن (الحدسيات) «معلومات تحصل بالوقوف علىٰ الحد الأوسط في قياس منطقي . . . ، وتقوم علىٰ الخبرة» (جوتاس ٢٠١٢: ٣٩٦). وبعبارة أخرىٰ: الحدس هو الوقوف علىٰ السببِ في بدوِّ شيء مَّا علىٰ نحو مَّا، استنادًا إلىٰ الخبرة. وفي نظرية جهم في المعرفة أن «الله» هو الفاعل الحقيقي لكل «فعل» يُنسب إلىٰ المحسوسات (راجع: القسم الأول، (ز)). فالعلم بوجود الله هو -وفقًا لنظرية جهم في المعرفة- المعرفة الحدسية بأن كل ما سيكون، وكل ما كان، وكل تغيير إنما مردُّه إلىٰ العلة الأولىٰ.

---

(١) فيما يتعلق باستعمال مصطلح «بالتخمين» للدلالة علىٰ «بالحدس»، انظر: لسان العرب، مادة خ م ن.

(ز) جميع الصفات والأفعال المنسوبة إلىٰ الله واحدة في معناها ومرجعها

لا يثبتون [الجهمية] لله تبارك وتعالىٰ وجهًا، ولا سمعًا، ولا بصرًا، ولا علمًا، ولا كلامًا، ولا صفةً . . .، يقولون: سمعه، وبصره، وعلمه، وكلامه بمعنىٰ واحد (**الدارمي**، رد، **٩٥. ١٩-٢١**).

وَرَدَتْ عبارة «ولا صفةً» في آخر الأشياء التي لا يثبتونها لله بمعنىٰ «إلخ»، وهو ما يعني أن الألفاظ السابقة «السمع»، و«البصر»، و«العلم»، و«الكلام» تشير إلىٰ صفات، لا إلىٰ أفعال: «أن يسمع»، «أن يرىٰ»، «أن يعلم»، «أن يتكلم»، ونحو ذلك مما يشير إلىٰ أحوال قائمة. وربما دل مصطلح «صفة» -فضلا عن ذلك- علىٰ «الصفة» مرادًا بها صيغة صرفية معينة من الكلمات الدالة علىٰ أن وصفًا يخص شيئًا، أو علىٰ عين الصفة معبَّرًا عنها بالاسم الفعلي [المصدر]. وهي في هذا السياق يُراد بها الصفة نفسها مجردةً عن كل فعل محسوس. وقد ذهبت الجهمية إلىٰ استحالة نسبة الصفات إلىٰ الله؛ نظرًا لأنه ليس شيئًا يمكن أن يقال فيه: يشبه أو يخالف؛ ولذلك قالوا: إن الألفاظ الدالة علىٰ الصفات متىٰ أشير بها إلىٰ الله لم تكن متفقة في مرجعها فحسب، بل في معناها كذلك، فلا تُثبت لله شيئًا سوىٰ الألوهية (راجع: (s. I (e)). ولا سبيل -وفقًا لهذه النظرية في المعنىٰ- إلىٰ إسناد شيء إلىٰ الله، فكل ما ينسب إليه إنْ هو إلا ألفاظ شتىٰ، متفقة المعنىٰ والمرجع (راجع: القسم الأول، (د)). وهذا أيضًا منطبق علىٰ المصطلح اللانهائي «غير الجسم» (راجع: القسم الأول، (ب)).

إن نظرية المعنىٰ والمرجع التي تبنتها الجهمية تتفق مع تلك التي قال بها الآريوسي الجديد، يونوميوس السيزيكوسي (شوك ٢٠١٢: f.٢٦)، وتخالف نظرية آباء الكنيسة في أن نفي الصفات ربما كان وصفًا بما لا يُحمد (ولفسون ١٩٥٧: ١٥٥).

وربما بدا لأول وهلة أن ما روي من أن جهمًا يقول بأوصاف لله لا يتصف بها غيره (البغدادي، الفرق، ١٩٩. ١٠-١٣. فان إس ١٩٩١-٧: ٢/ ٥٠١، ٥/ ٢١٥)

يعني أنه يثبت صفات لله، لكن المراد بـ «أوصاف» «فعل الوصف»، لا «الصفات» التي تشير إلىٰ أوصاف مجردة عن شيء. وبناء علىٰ ذلك، ذكرت الروايات أن جهمًا لم ينكر أن الله موصوف في اللغة بألفاظ تشير إلىٰ «لا شيء»؛ أي إنها خارجة عن مجال المشابهة والمخالفة (راجع: القسم الأول، (ب)، (د))، وليس ذلك من إسناد الصفات في شيء (وفقًا لولفسون ١٩٥٩: a٧٥).

(ح) الله هو السبب الأوحد لكل شيء

> **قال جهم**: لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم علىٰ المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس اللهُ سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوةً كان بها الفعل، وخلق له إرادةً للفعل واختيارًا له منفردًا بذلك، كما خلق له طولًا كان به طويلا، ولونًا كان به متلونًا (**الأشعري، المقالات، ٢٧٩. ٣-٩**).

لم تبين الرواية السابقة أي نوع من المجاز هو المراد. علىٰ أنه يبدو أن المقصود القلب المجازي للفاعلية والانفعالية، فالفعل ينسب -مجازًا- إلىٰ المنفعل، والحقيقة أن التركيب الحسي الذي تُدرَكُ حركته هو أثر للفعل الإلهي؛ أي لخَلْقه الحركةَ في ذلك التركيب الجسمي المعبَّرِ عنه بعبارة «الشجرة تتحرك»، وما يقال في الحركة يقال نظيره في الإرادة والاختيار، وفي الطول والقصر، والألوان، إلخ. ويقال كذلك في القرآن:

> كان [جهم] يقول: إن القرآن جسم، وهو فعل الله. وكان يقول: إن الحركات أجسام أيضًا، وأنه لا فاعل إلا الله ﷻ (**الأشعري، المقالات، ٥٨٩. ٣-٥**).

وفي نظرية جهم في الخلق أن الصفات المدرَكة في الأجسام دائمةُ التجدد فيَ الزمان، وهي النظرية التي رويت عن ضرار بن عمرو علىٰ نحو أكثر إحكامًا.

(٢)

ضرار بن عمرو

لقد صَرَفَتْ كتبُ المقالات عنايتها -فيما روته من مذهب ضرار- إلىٰ قضيتين: نظرية التأليف [الاجتماع] في الجسم، وإنكار القوىٰ والقدرات الداخلية الكامنة في الأجسام التي تُحدث تغييرًا في المادة. ويتفق مذهبه مع نظرية جريجوريوس النيصي Gregory of Nyssa في خلق الجسمي المادي من غير الجسمي وغير المادي بأثر من إرادة الله. وقد صاغ جريجوريوس نظريته في إطار تصوره المسيحي لطبيعة الخلق، وفي رأيه أن كلَّ كائن مادي هو كُلٌّ [مجموعٌ] *(συνδρομη)* مركب *(συνθΕσiς)* من الخصائص *(ποιότηтЕς)* أو الصفات *(ιδiωματα ποiαi iδότηтЕς)* التي خلقها الله. وهي في نفسها مفاهيم وأفكار غير مادية وغير محسوسة *(καθ' Εαυτα Εvvoiα ... καi vοηματα)*، ثم إذا اجتمع بعضها إلىٰ بعض أصبحت مادة (In Hex. 7, PG 44, 69 C-D, دوبنر Dobner 2009: 16. 8-11, وراجع: s. II(c)). واحتج جريجوريوس لمذهبه بأنه لا خفاء في حقيقةِ أن المادة لا تُتصور إلا بهذه الخصائص والصفات المعقولة *(De hom. opific. 24, PG44, 212D -213B.* راجع: ولفسون ١٩٧٠: ٥٧-٩، سُورابْجي Sorabji ٢٠٠٦: ٢٩٠-٦، ٢٠٤: ٢/١٥٩-٦١). وترتكز هذه النظرية في الخَلْق والمعرفة علىٰ التفسير الأفلاطوني الوسيط لمُثُل أفلاطون بوصفها أفكارَ *(vοησΕiς; vοηματα)* الله (ألكينوز Alcinoos، *Didaskalikos 9*. ويتاكر Whittaker ١٩٩٠: ٢١، ٣١، ٣٣) التي استبدل بها جريجوريوس الصفات المعقولة غير المادية (راجع: شتيد ١٩٧٦: f١١٠)، وهي موصولة كذلك بالمناقشات التي دارت بين المشائين، والأفلاطونيين، والرواقيين عن حسية الصفات بين الإثبات والنفي (راجع: كوبريڤا ٢٠٠٣. كوكيرت Kockert ٢٠٠٩: f.٤٢٢).

وقد قارن ضرار -كما فعل جريجوريوس- بين خَلْقِ العالم الحسي في مادته وأجزائه من جهة، ومعقولية أجزاء المركَّبات الحسية من جهة أخرىٰ. فالكون

معقول بتحلل الأجزاء التي جمعها خَلْقُ الله. وقد سمىٰ ضرار الصفات المعقولة التي تستحيل موادَّ بالتركيب والاجتماع «أعراضًا»، معولا في ذلك علىٰ تفرقة الإسكندر الأفروديسي وفرفريوس بين ما لا ينفك وما ينفك من الأعراض. وليس يخفىٰ كذلك استناد نظريته في التغير الكيفي والمادي إلىٰ أرسطو. وعلىٰ الرغم من اعتماد ضرار الظاهر علىٰ التراث الأرسطي في فلسفة الطبيعة، فإن هناك اختلافًا غير منكور لا يميزه عن شراح أرسطو فقط، بل عن أفلوطين وفيلوبونوس، فليست المادة المحسوسة -وفقًا لنظريته في الخلق الطبيعي- خليطًا من الصفات [الأعراض] والمادة، ولا هي صورة في المادة؛ إذ من رأيه أنه ليس هناك البتة أية مادة أولية، ولا أي عناصر مادية تقوم إلىٰ جوار الأعراض المركبة التي يتكون منها العالم المحسوس، وليس هناك صورة *(Ειδος)* ولا جوهر (ذات) *(ουσια)* يطابق المادة (انظر: القسم الثاني، (ط)). وفي نظرية ضرار الطبيعية أن الأعراض المعقولة والأعراض الحسية يطابق بعضها بعضًا، وأن الحقيقة المتاحة لبني البشر هي هذا العالم المحسوس، وليس وراءه ولا بينه وبين الله البسيطِ مطلقًا حقيقةٌ أخرىٰ.

والسبب في إنكار ضرارٍ العناصرَ الماديةَ والصورَ والجواهرَ أنه عول في تحليله للعالم المادي علىٰ المنهج الأرسطي في العلم الطبيعي، حيث عَدَل أرسطو عن تعريف الصورة بالنوع وبالفروق النوعية، مؤثِرًا تعريف فئات الحيوان بمجموعة الاختلافات المتساوية في الرتبة، دون الثانوية (أرسطو *De part. an. I 3, 643b13- 644a11*. توجندهات Tugendhat ١٩٥٨: ١٥٢. كولمان Kullmann ١٩٧٤: ٦٨-٧٢. لِياتزي Liatsi ٢٠٠١: ٢١٢. شو Cho ٢٠٠٣: ١٨١-٤. كولمان ٢٠٠٧: ٣٣٧-٤٠). وقد رأىٰ ضرار الأجزاء المعرِّفة في الحيوانات وفي جميع الأجسام المحسوسة أشياء واضحة في العقل (أعراض، وفي اصطلاح تلميذه المعتزلي معمَّر: معاني. ولفسون ١٩٦٥: ٦٧٧) تطابق الأشياء الحسية خارج العقل (أعراض، وفي اصطلاح معمر أيضًا: معاني، علل. ولفسون ١٩٦٥: f.٦٧٨)، ويشار إليها بالعلامات المميِّزة في اللغة في صورة سمات (المفرد: سمة، انظر: (II (f). s.)). ومما يجدر ذكره أن ضرارًا كتب رسالة ينقد فيها نظرية أرسطو في الجواهر والأعراض (راجع: (s. II (i))، وفيها أنكر

الجوهرية (essentialism) تقريبًا. ولا يعني ذلك القولَ بأنه كان له اتصال مباشر بكتب أرسطو، فلعل نظريته في تركيب الله الكونَ والتحليل المطابق للعالم الحسي الجسماني ترجع إلىٰ تراث فرفريوس (راجع: القسم الثاني، (أ)) المنقول في المصادر المسيحية. ولا سبيل إلىٰ تقييم قوة هذا الاحتمال إلا بعد إعادة صياغة فكره بتحليل تفصيلي ودقيق لما نُقل منسوبًا إليه من المقالات، مع إيلاء عنايةٍ خاصة للمصطلحات والصياغة.

وفي الحق أن أوفىٰ روايةٍ وأضبطَها لمذهب ضرار في العالم الطبيعي هي تلك التي في كتاب «**المقالات**» للأشعري: ٣٠٥. ٥-٣٠٦. ١١ (راجع: فان إس ١٩٩١-٧: ٥/ ٢٣١-٣)، وسنعرض فيما يلي لشرح هذا المذهب جزءًا بعد جزء، مستعينين بمصادر أخرىٰ تجليةً لمعناه، وكذلك للوقوف علىٰ خلفيته الفلسفية. وليس يخفىٰ أن صعوبة فهم النص مردُّها إلىٰ شدة وجازته وإجماله، غير أنه سيفضي بمكنونه إذا ما قرئ في ضوء التراث الآبائي والفلسفي القديم والقديم المتأخر.

(أ) الجسم مركَّبٌ من أعراض، وهو محَلُّها

قال ضرار بن عمرو: الجسم أعراضٌ أُلفت وجُمعت[1]، فقامت وثبتت، فصارت جسمًا يحتمل الأعراض إذا حُلَّ، والتغيرَ من حال إلىٰ حال (**الأشعري، مقالات، ٣٠٥. ٥-٧**).

---

(١) يفترض فان إس أن مصطلحي «تأليف» و«اجتماع» يرجعان إلىٰ اليونانية *(αθροiρμα)* (فان إس ١٩٩١-٧: ٣/ ٢٢٤)، غير أن هذه تعني: «collection، aggregate، bundle، total، sum» التي ترجمها أبو عثمان الدمشقي في ترجمته لإيساغوجي إلىٰ «جملة»، (راجع أيضًا -علىٰ سبيل المثال-: ابن سينا، «الإلهيات» ٤.٥، ١/ ٧.٢٢٦ و١٥). وعلىٰ الرغم من أن مصطلح «اجتماع» استُعمل في السياق الحالي مرادفًا لمصطلح «جملة»، فإن الأشبه أن مصطلح «تأليف» كان عِدْلًا في بواكير الكلام لـ *συνθΕσiς*)و *συμπλokη*)، اللذين ترجمهما حنين بن إسحق إلىٰ «تأليف». ولم يزل مصطلح «تأليف» يدل -في المنطق والفلسفة العربيين- علىٰ التركيب الطبيعي والمنطقي واللغوي، وعلىٰ اجتماع العناصر البسيطة. وحاصل ما نحن بصدده هو نوع المساواة بين التركيب الطبيعي واللغوي، والتحليل المنطقي والتحليل. هذا الالتباس في مصطلح «تأليف» الذي يستعمل غالبًا -لا دائمًا- مرادفًا لـ «تركيب» مطابق لاستعمال أرسطو لمصطلحي *συμπλokη*و σvνθΕσiς. انظر -علىٰ سبيل المثال- في السياق الحالي: أرسطو، Phys. I، ٥، ١٨٨b٨-٢١.

لقد حُمِلَت هذه العبارة -مع الفقرة التي تليها مما روي من مذهب ضرار (انظر: القسم الثاني، (ب))- علىٰ معنىً أن الجسم يوصف بكونه مجموعًا من أعراض «أساسية»، وأن هذا المجموع متىٰ انتشأ من هذه الأعراض، أمكنه أن يحتمل أعراضًا أخرىٰ إضافية تتأصل في هذا المجموع الأساسي (بيرتزل Pretzl ١٩٣٠ : ١١٩ .فـان إس ١٩٦٧ : ٢٦٢. ١٩٩١-٧: ٣/٣٩، ٤/٤٧١، ٥/f.٢٣٢). فالأعراض الأساسية سابقة إذن -من حيث الزمان- علىٰ الأعراض المتأصِّلة. ومع ذلك، فيصل التفرقة عند ضرار بين نوعي الأعراض إنما هو فكرتا الملازمة والمفارقة (انظر: (s. II (b)، دون أن تستدعي هاتان الفكرتان فكرتي الأسبقية والبَعْدِيَّة ، بل فكرتي البقاء والفناء (راجع: القسم الثاني، (هـ)، (و))، وفكرتي اللزوم والانفكاك (راجع: فان إس ١٩٧٩ : ٣٠).

إن المستنَد القديم لنظرية المجموع لضرار هو فرفريوس، إيساغوجي ٢، ١٩-٢٧ حـيـث قـال: إن كـل شـخـص «مـركـب مـن خـواص» *(αξ ἰδιοτηων συνεστηkεν)*، هي الـتي تُكـوِّن «مـجـموعًـا»، أو بـعـبـارة أخـرىٰ: «مـجـموعـة»، «خلاصة»، أو «كلا» *(αθροίσμα)* لا وجود له في سواه. وقد استعمل فرفريوس في شرحه لمقولات أرسطومصطلح «مجموع الخواص» *(συνδρομη ποιοτηων) (In Cat.* ١٢٩. ١٠. بوديوس ٢٠٠٨: ٤٢٦)؛ أي المصطلح الذي استعمله جريجوريوس النيصي (انظر: ما تقدم). وكان المثال الذي ساقه فرفريوس للشخص هو سقراط، والأمثلة التي ساقها لخواصه هي «ذاك الأبيض»، «هذا المقبل»، «ابن سفرونسقوس»، إن كان إنما له من البنين سقراط وحده (ولمزيد من الدقة لم يكن ثمة رجل آخر اسمُه سفرونسقوس، وله ولد يدعىٰ سقراط)، اجتمع اسم «سقراط»، وكل من «ذاك الأبيض»، و«هذا المقبل»، و«ابن سفرونيسقوس» في المدلول. ويميز فرفريوس -فضلا عن ذلك- الخواص التي تميز شخص سقراط من تلك التي تعم سائر الناس من حيث هم ناس (إيساغوجي ٢، ١٩-٢٧)، فالأخيرة هي خواص الإنسان العام، وتتميز من تلك الصفات المشتركة بين أنواع الجنس الأدنىٰ من الإنسان.

وضرار في قوله: «الجسم أعراض» يريد الأعراض المشتركة بين جميع الأجسام ما دامت أجسامًا. فالجسم أعلىٰ جنس في جميع الأشياء المادية. ويدل مصطلح «الجسم» معرفيًا علىٰ الجسم الكلي المعقول، ومنطقيًا علىٰ جنس «الجسم»، ووجوديًا علىٰ المادة الدائمة المشتركة الكامنة وراء جميع الأشياء المادية. فعبارة «الجسم أعراض» تعني المطابقة بين الموضوع والمحمول[١]، وهو ما يشير إلىٰ أن الجسم الكلي المعقول وجنس «الجسم» يتكونان من تآلف الأعراض التي هي في مجموعها متطابقة مع الجسم مطلقًا من حيث هو جسم (راجع: فرفريوس، إيساغوجي ١، ١٨,١-٢٣). والجسم المعقول موجود -بعبارة جريجوريوس النيصي- في الفكر فقط *(κατ' Επίνοιαν) (De hom. opific XXIV, PG 44 212D-213A)*. وجنس «الجسم» يشتمل علىٰ جميع مكوِّنات الجسم الشخصية الممكنة، غير أنه لا حقيقة له خارج العقل تجاور أو تسبق المجموعات المادية الخاصة من أعراض خاصة هي التي تكوِّن الجنس من حيث هو كلٌّ جامع لكل شيء مُعبَّر عنه بلفظ «الجسم». فالجسم من حيث هو مادة مشتركة غيرُ مدرَكٍ بنفسه؛ إذ ليس بحيٍّ ولا ميتٍ، ولا أحمر ولا بذي لون آخر، ولا هو ثقيل ولا خفيف، إلخ. إنه منطوٍ بالقوة علىٰ كل صفاته، مهيَّأٌ للتلبس بأيٍّ من المتخالفات، وهو سابق -بطبيعة الحال- علىٰ الأجسام الطبيعية الشخصية، غير أن هذا السبق لا تعلق له بالوجود والزمان، ولا هو سبق معرفي. ولا يعني اسم «جسم» -في نظرية ضرار- جوهرًا، وإنما هو إما جنس «الجسم» مكوَّنًا من مجموع أعراضه، وإما جسم شخصي مكون من مجموع أعراضه.

ولم تذكر المصادر صراحة رأي ضرار في العلاقة بين الجسم والروح، غير أن مذهبه في أن الجسمَ أعراضٌ، وأن الإنسان مركَّبٌ من أعراض (انظر: القسم الثاني، (ي)» يتضمن القول بأن الروح عَرَض في الجسم. وقد اعتنق ابن الراوَندي (القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي) هذه النظرية، فذهب -كضرار- إلىٰ أن «الإنسان هو أعراض مجتمعة»، وكذلك إلىٰ أن «الروح عرض» (مقدسي، بدء،

---

(١) ثمة عبارة مشابهة وردت في رواية أخرىٰ لمذهب ضرار (انظر: (s. II (i)).

١٢١,٩/٢-١٠، ١٢٣,١)، أو هي -بعبارة أخرىٰ- صفة لمجموع الأعراض التي يتكون منها الإنسان.

وعبارة «الجسم . . . إذا حُلَّ» لا تعني أن الجسمَ بوصفه محَلا (راجع مثلا: الأشعري، مقالات، ١٩٣,٢) لأعراض خاصة وشخصية متقدم علىٰ حدوث الأجسام الخاصة والشخصية، بل تدل بالأحرىٰ علىٰ أن الجسمية -بوصفها محلا- يُزامنُ وجودُها وجودَ الأعراضِ الملازمة التي تُكوِّن أجسامًا معينة وشخصية، منها يتكون مجموعُ الجسم العام مدةَ بقائه في الوجود جسمًا؛ أي هذا العالم الطبيعي الذي أوجده الله.

إن مفهوم ضرار عن الجسم بوصفه محلا دائمًا لأعراض ملازِمة زائلةٍ يرجع إلىٰ الإسكندر الأفروديسي، وهو ما سماه هذا الأخير وفرفريوس (Simplicius، In Cat. 48,6-11، راجع: كوكرت Kockert2009: 348) وفيلوبونوس بـ «المحل الثاني» (*δαυτΕρον υποkΕiμΕvov*)، ويعني -فيما ذكر الإسكندر في شرحه علىٰ «السماء والعالم» (*De caelo*)- ثلاثية الأبعاد في المادة التي تتكون منها الأجسام الطبيعية الشخصية في وجودها، وتنحل إليها في دثورها. إنه المحل الأبدي للتغير، ولكنْ مُعتبَرًا في نفسه، بقطع النظر عن الكيفيات المتغيرة في الأجسام الفردية التي توجد دائمًا مع ثلاثي الأبعاد (مورو Moraux ٢٠٠١: f.٢٣٠، ٢٤١). وكذلك ذهب فيلوبونوس إلىٰ أن «المحل الثاني» هو الجسم المطلق (*το αποiον σωμα*)، المشار إليه بالاسم العام «ثلاثي الأبعاد» (*το τρiχη διαστον*) الذي يُعد في نفسه غير محدَّد، ومن أجل ذلك قَبِل دائمًا اختلاف المقادير والأشكال (In Phys. ٥٢٠. ١٨-٢٦، ويلدبرج Wildberg ١٩٨٨: ٢٠٩). إنه الموضوع المخلوق غير المتغير لكل تغير طبيعي (In Phys. ١٥٦. ١٠-١٧. ويلدبرج ١٩٨٨: f.٢١٠). فحدُّ ثلاثي الأبعاد [الحجم] أنه كَمٌّ غير منتهٍ، وإذا كان الكمُّ عرضًا لا يفارق الجسم، فإن الحجم كذلك عرض غير مفارق (*αχωριστον Εivαi συμβΕβηkος*) للجسم (In Phys. ٥٦١. ٣-١٢، ويلدبرج Wildberg ١٩٨٨: ٢١٢). وقد عول كلٌّ من باسيليوس القيصري (Basil of Caesarea) وجريجوريوس النيصي علىٰ هذا المفهوم للجسمية المادية بوصفها محلا لوجود الأجسام الفردية، وفسادها،

وتغيرها. وهذه الجسمية سابقة -وفقًا لنظريتهما في الخَلْق- منطقيًا، لا وجوديًا ولا زمانيًا -علىٰ هذه الأجسام الفردية (علىٰ سبيل المثال: جريجوريوس النيصي In Hex. ٧، PG٤٤، C٦٩. دوبنر ٢٠٠٩: ١٦. ٦-٨. كوكرت ٢٠٠٩: ٢٤٨، ٤٣٢، ٤٣٧).

والجزء الثالث من العبارة المنقولة آنفًا يقوم علىٰ مذهب أرسطو في أن الجواهر عُرضةٌ للتغيير؛ لأنها تقبل الأضداد، والكيفيات ليست كذلك (راجع: أرسطوطاليس .Cat. 5, 3 b24-33, 4 a10-22 ألكينوز Alcinoos، Didaskalikos ١١، ويتاكر ١٩٩٠: ٢٦. ١٠٨، ديلون Dillon ١٩٩٣: ١٩.f). فالأعراض التي تحدد وحدة جسم معين قابلةٌ للتبديل وفقًا لما يحدث من تغير كيفي أو جوهري (راجع: (ss. II (e) - (f). فالجسمية هي الباقي المستمر الثابت من وراء جميع أنواع التغير المادي الواقع في إبان إيجاد مجموع الأعراض المكوِّن للجسم.

لقد استعمل ضرار مصطلح «عَرَض» المقابلَ لـ «جوهر» في معناه الفني المعتاد الفارقِ بين الحالِّ (εν υπokεiμεvω) والمحَل (υπokεiμεvov) (Cat. 2, 1 b9.1a20- راجع: القسم الثاني، (د))، وهذا الوصف للعرض صالح أيضًا لتصور ضرار للأعراض غير المفارقة للجسم؛ نظرًا لأنه أشار إليها بكونها «أجزاء» من الجسم (انظر: القسم الثاني، (ب))، وكذلك يبدو تعريف الإسكندر الأفروديسي للعرض غير المفارِق بوصفه ظاهرة مصاحبة لهذا الذي لا تفارقه (In Top. 50. 31-51. 5) مطابقًا لاستعمال ضرار لمصطلح «عرض».

(ب) الفرق بين الأعراض غير المفارِقة والأعراض المفارِقة

[قال ضرار بن عمرو]: وتلك الأعراض هي ما لا تخلو الأجسام منه أو من ضده، نحو الحياة والموت اللذيْن لا يخلو الجسم من واحد منهما، والألوان والطعوم التي لا ينفك من واحد من جنسها، وكذلك الزنة كالثقل والخفة، وكذلك الخشونة واللين، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وكذلك الصمْد[1]، فأما ما ينفك منه [و] من ضده،

---

(١) وردت كلمة «الصَّمْد» في ثلاث مخطوطات من تلك التي اعتمد عليها ريتر (Ritter) في نشرته للمقالات، بينما وردت «الصحة» في واحدة. وقرأها تسيمرمان (Zimmermann) «الصَّمْد»، ثم ترجم =

فليس ببعض له عنده، وذلك كالقدرة والألم، والعلم والجهل **(الأشعري، مقالات، ٣٠٥. ٧-١٢)**.

لقد أكد أرسطو في «**الكون والفساد**» *(De gen. et corr. 2, 1, 329a10–12)* أنه لا وجود لجسم بغير تضاد، فهو إما خفيف وإما ثقيل، بارد أو حار، إلخ. وفي كلام ضرار أن الجسم «لا ينفك» -ما بقي- عن الوَزنية، فهو بين ثِقَلٍ وخفة، ولا عما يكون به موصوفًا بالحرارة أو بالبرودة، إلخ. فقد استعمل ضرار هنا اصطلاح تراث المدرسة الأرسطية الذي يفرق بين *(συμβΕβηkος ... αχωρίστον)* و*(συμβΕβηkος ...χωρίστον)* (فرفريوس، إيساغوجي، ٥، ١٢. ٢٥-١٣. ٣. راجع: بارنز Barnes 2006: 224-9. راجع أيضًا: الإسكندر الأفروديسي، المذكور آنفًا، ٥٠. ٣١-٥١. ٥)، التي ترجمها أبو عثمان الدمشقي إلىٰ «العَرَض غير المفارق» و«العَرَض المفارق» (بدوي ١٩٨٠: ٣/١٠٨٦). فسقراط -علىٰ سبيل المثال- لا يفارق مُطلقَ المكان، ولكنه يفارق هذا المكان الخاص؛ لأن سقراط يكون دائمًا في مكان، غير أنه حين فارق المكان السابق حلَّ في مكان آخر (فرفريوس، *In Cat. 79. 17-22,* بوديوس 2008: 190f.). وقد نظَّر أرسطو للتفرقة في

= المصطلح لسورابجي (Sorabji) إلىٰ «الاندماج» (compactness) (سوراباچي ٢٠٠٦: ٢٩٥)، وهذا صحيح سواء بالنظر إلىٰ ما جاء في المخطوطات، أو بمراعاة السياق النحوي بما فيه من تعداد للمصادر. وليست «الصَّمْد» هي الأرجح بشهادة المخطوطات فحسب؛ بل لأنها كذلك هي القراءة الأصعب *(lectio difficilior)*. أما فان إس، فقرأها «الصَّمَد» (اسم من أسماء الله الواردة في القرآن) في طبعة ريتر، ولما كانت خِلوًا من أي معنىٰ في هذا السياق، فقد ذهب إلىٰ أن القراءة الصحيحة هي «الصحة» التي ترجمها إلىٰ *(Funktionieren)* (فان إس ١٩٩١-٧: ٥/٢٣٢ .f، ٣/٣٩). ولا حاجة -في رأيي- لتجنب قراءة «الصمْد»، فمن الجائز أن هذا المصطلح ترجمةٌ لـ *(αντιτυπια)* (solidity، resistance= الصلابة)، وهي الفكرة التي تمثل عادةً مع فكرة ثلاثية الأبعاد (أوmagnitude = الحجم) جزءًا من تعريف الجسم المحسوس في الفلسفة الطبيعية لدىٰ الرواقيين والأبيقوريين (بريسون Brisson 2010: 41 .f، 45). انظر: بي إس جالين, de qualit.incorporeis, 18: Sextus Empiricus, *Adv. mathem* ١٠. ٢٤٠ و٢٥٧, ١١. ٢٢٦. بلانك Blank ١٩٩٨: ٩٦، سورابچي ٢٠٠٤: ٢٦٩. وراجع: أفلوطين الذي قال: إن *(αντιτυπια)* تميز الجسم الطبيعي عن الرقم الحسابي (Enneades 5, 1D42F, 26, 17-22). وكذلك أدرجها جريجوريوس إدراجًا منتظمًا في الكيفيات أو في الصفات *(ἰδιωματα, ποίαι ἰδιοτητΕς)* التي تزامِن الجسم (انظر: (s. II(b)).

«**التحليلات الثانية: البرهان**» *(Analytica posteriora I 4)*، وطبقها في «أجزاء **الحيوان**» *(De partibus animalium I)* بالمغايرة بين الأعراض غير المفارِقة *(συμβηβkοτα kαθ' αυτα)* والأعراض المفارِقة *(sυμβηβkοτα)*، أو الصفات التي تَكُون الأجسام بها في حالات الانفعال *(παθη)*. وقد صح -بضرورةٍ أن الشيء قائم بنفسه- أن الأعراض غير المفارقة تُزامن موضوعها، وأنها تُسند إلىٰ موضوع ما بوصف هذا الموضوع خليًّا من الصفات المحدِّدَة (راجع: كولمان Kullmann ١٩٧٤: ١٨١-٣، ٢٠٠٧: ١٦٥. لياتزي ٢٠٠٣. شو ٢٠٠٣: ٢٣٦). ولا كذلك الأعراض المفارقة، فإنها تُخصِّص أو تُشخِّص مَحَالَّها التي تُعد موضوعًا قابلا للتغيُّر -متىٰ مسه طائفُ التغيير- من صفة إلىٰ نقيضها أو إلىٰ شيء بينَ بينَ، كل ذلك والمحَل ثابت لا يَريم (راجع مثلا: *De gen.*، و*I. corr*، ٤، b٣١٩ ٨-١٤). والقدرة والألم والعلم والجهل لا تخص جميعَ الأجسام، بل بعضَها، فالقدرة والألم للعجماوات، والعلم والجهل لبني آدم؛ ولذلك تفارق الجسم من حيث هو جسم، غير أنها لاختصاصها بأجسام معينة يمكن أن تُستبدل بها أضدادها، وبهذا يحدث التغير الكيفي لهذه الأجسام المعينة، وتتبدل من حال إلىٰ حال (راجع: القسم الثاني، (هـ)).

وقد ذكر جريجوريوس النيصي أيضًا مسألة التزامن بين الجسم وصفاته غير المفارقة، وأشار -كضرار- إلىٰ جنس الصفات المتضادة:

> ولا يكون الشيءُ جسمًا إذا أعوزه اللونُ، والشكلُ، والصلابة، والامتداد، والوزن وما إلىٰ ذلك من الصفات *(ιδiωματα)*، وليست واحدةٌ من هذه الصفات جسمًا، ولكنها -إذا نُظر إليها منفصلة- شيءٌ آخر، فإذا ما اجتمعت أنشأت -علىٰ العكس من ذلك- حقيقةً مادية *(De hom. opific. 24,PG 44, 213B-C;* ترجمة سورابچي ٢٠٠٦: ٢٩١).

(ج) استحالة انبعاث الأعراض المحسوسة من الأفكار غير المحسوسة، والمادي من غير المادي

> وليس يجوز عنده [أي ضرار] أن تجتمع هذه الأعراض، وتصير أجسادًا بعد وجودها، ومحالٌ أن يُفعل بها ذلك إلا في حال ابتدائها؛ لأنها لا تخرج إلىٰ الوجود إلا مجتمعةً (**الأشعري، مقالات، ٣٠٥. ١٢-١٤**).

وهو ما يعني أن الأعراض تتحدد بالاجتماع الذي ينشأ عنه خلقُ أفراد الأجسام، وهي عُرضةٌ لطريان تغير كيفي وجوهري (راجع: (ss. II(e) - (f)). وقد أحال ضرارٌ وجودَ أعراض الجسم إلا مجتمعةً؛ إذ إنها في نفسها لا وجود لها «حقيقي» وراء التصور العقلي (راجع: فان إس ١٩٧٩: ٣٠). وفي الحق أن جميع الأعراض الموجودة محددةٌ ومخصوصة بجسم فرد. ومن المحال ادعاء وجود أعراض غيرِ محددة؛ أعني أن ذلك متناقض؛ وذلك أن وجودَها عينُ تحديدها. ولعل ضرارًا قد اعتمد في مذهبه هذا علىٰ الحجج التي ساقها جريجوريوس النيصي:

> كيف يَخرج الكَمُّ مما ليس بِكَم، والمرئيُّ من غير المرئي، وما كان ذا حجم ومقدار مما لا حجم له ولا حدّ؟ وقل مثل ذلك في سائر ما يعرض من الصفات في المادة . . . وهو بحكمته، وكمال قوته، وقدرته علىٰ كل شيء أوجد لخلق الأشياء كلَّ ما تتكون به المادة: خفيف، ثقيل، كثيف، مخلخل، لين، صلب، سائل، جاف، بارد، حار، لون، شكل، حد، امتداد. وكل هذه -في أنفسها- أفكارٌ ومفاهيمُ مجردة، وليس واحدٌ منها مادةً في ذاته، غير أنها إذا تضامَّت استحالت مادةً» (In Hex. 7, PG 44, 69C-D; Dobner 2009: 15. 11-16. 11; trans. Sorabki 2006: 290; cf. Sorabki 2004: 159). دوبنر Dobner ٢٠٠٩: ١٥,١١-١٦,١١، ترجمة سورابچي ٢٠٠٦: ٢٩٠. راجع: سورابچي ٢٠٠٤: ١٥٩).

(د) استحالة وجود الأعراض منفردةً

وقد يمكن أن تجتمع عنده [أي ضرار] كلُّها [أي أعراض الجسم] وهي موجودة، ومحال أن تفترق كلها وهي موجودة؛ لأنها لو افترقت مع الوجود لكان اللون موجودًا لا لملوَّن، والحياة موجودةً لا لحيٍّ. فإذا قلت له: فليس يجوز -علىٰ هذا القياس- عليها الافتراق؟ قال مرة: افتراقها فناؤها، وقال مرة: الافتراق يجوز علىٰ الجسمين، فأما أبعاض الجسم مع الوجود فلا **(الأشعري، مقالات، ٣٠٥. ١٤-٣٠٦. ٣)**.

ومبنىٰ هذه الحجة علىٰ قاعدة أن الصفات تظهر -خلافًا للجواهر- في محل (εν υποkεiμενω) (أرسطوطاليس، Cat. 2, 1a20-1b9. راجع: تيبل Thiel ٢٠٠٤: ٩٠-٣).

(هـ) التغير الكيفي باستبدال أعراض بأضدادها

وقد يجوز عنده [أي ضرار] أن يفنىٰ بعضُ الجسم وهو موجود، علىٰ أن يُجعل مكانَه ضدُّه، فإن لم يختلف الضدان يفن مع البعض (الأشعري، مقالات، ٣٠٦. ٣-٥).

(و) التغير المادي بفناء نصف أعراض الجسم أو أكثر من نصفها

وليس يجوز عنده [أي ضرار] أن يفنىٰ الأكثر ولا النصف علىٰ هذه الشريطة؛ لأن الحكم -فيما زعم- للأغلب، فإذا كان الأغلب باقيًا، كانت سمة الجسم باقيةً، وإذا ارتفع الأغلب لم تبقَ السمة علىٰ الأقل **(الأشعري، مقالات، ٣٠٦. ٥-٨)**.

(ز) حركة الجسم وسكونه باقيان أثناء التغير الكيفي والمادي

وقد يجوز عنده [أي ضرار] أن يُفني الله بعضه [أي الجسم]، ويُحدث ضده وهو متحرك، فيكون الكل الذي منه البعض الحادث في حال وجود الحركة متحركًا بتلك الحركة. وكذلك لو كان ساكنًا (الأشعري، **مقالات**، ٣٠٦. ٨-١٠).

تشير الفقرتان (هـ)، و(ز) من القسم الثاني إلىٰ الفرق -الذي بيَّنه أرسطو- بين الحدوث والتغير الكيفي *(De gen. et corr. I, 4)*. فالتغير الكيفي (القسم الثاني، (هـ)) هو تَبَدُّلٌ في الصفة *(κατα το ποιον)* أو في الحال *(κατα παθος)*، وهو الذي اصطلح ضرار علىٰ تسميته بتغير العَرَض المفارِق؛ وذلك عندما يظل المحل المحسوس باقيًا، بينما تنتقل بعضُ أعراضه المفارقة من ضد إلىٰ ضد، أو إلىٰ شيء وَسَطٍ بين الضدين. وقد ساق أرسطو مثلا لذلك الجسمَ الذي ينتقل من حال الصحة إلىٰ حال المرض وبالعكس، وهو هو عينُ الجسم، وكذلك البرونز الذي يتغير شكله، وهو هو عينُ البرونز *(De gen. et corr. I, 4, 319b8-14.* راجع: (Phys. 6, 10, 241a30-3.

ولا كذلك الحال في فناء مادةٍ وحدوثِ أخرىٰ (القسم الثاني، (و))، فإن ذلك يقع عندما تزول المادة المحسوسة ويغير المَحَلُّ هُويتَه *(De gen. et corr. I, 4, 319b14-320a7)*، وهو الذي عبر عنه ضرار بزوال سمة الجسم؛ وحينئذٍ لا يُعدُّ الجسمُ [الجديد] ذلك الجسمَ الذي كان موجودًا من قبلُ. وربما أشير بمصطلح «سمة» إلىٰ الصفة المحسوسة والصُّوَّة أو العلامة المائزة، أو إلىٰ التوصيف اللغوي والعلامة الدالَّة؛ أي ذلك الوصف المميِّز الفارِق الذي يصلح أن يكون مستندًا في الحكم علىٰ الشيء، ويصلح كذلك أن يكون تسمية تنطبق علىٰ هذا الشيء، بحيث تصبح عَلَمًا عليه. وهذا الاستعمال لمصطلح «سمة» قريب من استعمال جريجوريوس النيصي لمصطلح *(υποδιαστολη)* في *(ep. 35 Ad Petrum)* (باسيليوس القيصري *in Saint Basile: Lettres I 2,10, ep. 38,*، طبعة كورتون *Courtonne, 81f.)*.

وظاهرٌ -والحال هذه- أن حركة الجسم وسكونه يمكن أن يبقيا أثناء التغير الكيفي والمادي (القسم الثاني، (ز))؛ أي عندما تتغير واحدة أو أكثر من صفات الجسم وهو يتحرك، أو عندما يفنىٰ هذا الجسم -وهو يتحرك- ويحل محله آخرُ. والحق أن هذا يحدث أبدًا ما تعاقب الحدثان.

(ح) الأعراض لا تتحرك، إنما الحركة للأجسام

> ومحال أن تقع الحركة عنده [ضرار] علىٰ شيء من الأعراض، وإنما تقع علىٰ الجسم الذي هو أعراض مجتمعة (الأشعري، مقالات، ٣٠٦. ١٠-١٢).

وهذا المعنىٰ بيِّنٌ مما مر ذكرُه في (ج)، و(د) من القسم الثاني. فعند ضرار أن الأعراض ليست أجسامًا بنفسها؛ ولذلك لا تنوبها حركةٌ ولا يغشاها سكون، وكذلك الأمر في كل صفات الجسم. وفي القول بأن الصفات غيرُ مادية في نفسها موافقةٌ لأفلاطون ولمذهب المشائين، وبه فارق ضرارٌ جهمَ بن صفوان (انظر: القسم الأول، (ج)).

وههنا انتهىٰ ما أورده الأشعري مفصَّلا من نظرية ضرار الطبيعية، غير أن هناك نصين قصيرين آخرين تتعين إضافتهما.

(ط) ليس هناك مادةٌ أولية، ولا عناصرُ مادية، ولا جوهر

> قال ضرار بن عمرو: الإنسان من أشياء كثيرة: لون، وطعم، ورائحة، وقوة، وما أشبه ذلك، وإنها الإنسان إذا اجتمعت، وليس ههنا جوهر غيرها (**الأشعري، مقالات، ٣٣٠. ٣-٥**).

فعبارة «إنها الإنسان إذا اجتمعت» تشير مرة أخرىٰ إلىٰ المطابقة بين المعقول المعبَّر عنه بلفظ «إنسان»، وبين أعراضه في زمان اجتماع هذه الأعراض (راجع: القسم الثاني، (أ)).

أما وقد تبين هذا، وتبين كذلك أن ضرارًا يذهب مذهب جريجوريوس النيصي في أن الصفات في أنفسها محضُ أفكار ومفاهيم (راجع: القسم الثاني، (ج))، فليُعلم أن ضرارًا أنكر ما ذهب إليه أرسطو وأفلوطين من أن الجوهر المحسوس مزيج من الصفات والمادة (*συμφορησίς τις ποιητων kai υλης*، أفلوطين، *Enneades*، ٦، ٣ [٤٤]، ٨، ٢٠. راجع: سورابجي ١٩٨٨: f٥١)، كما أنكر فكرة الجوهر بوصفه نظيرًا للمادة الأولية. وما من شك في أن هذا الإنكار كان موضوع كتاب ضرار -المفقود للأسف- في نقد نظرية أرسطو في الجواهر والأعراض «**كتاب الرد علىٰ أرسطو في الجواهر والأعراض**» (فان إس ١٩٩١-٧:٧. ٢٢٩).

(ي) الله والإنسان، كلاهما فاعل علىٰ الحقيقة

> والذي فارق ضرارُ بن عمرو به المعتزلةَ قولُه: إن أعمال العباد مخلوقة، وإن فعلا واحدًا لفاعليْن، أحدُهما خَلَقَه وهو الله، والآخر اكتسبه وهو العبد، وإن الله فاعل لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة. وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل، ومع الفعل، وأنها بعض المستطيع (**الأشعري، مقالات، ٢٨١. ٢-٦**).

وبهذا القول يفارق ضرارٌ المعتزلةَ من وجه، وجهمَ بن صفوان من وجه (انظر: القسم الأول، (ز)). فهو يفرق -خلافًا لجهم- بين أمرين: استطاعة الفعل من جهة، وحصول الأثر في الشيء الذي وقع عليه الفعل من جهة أخرىٰ. فاستطاعة الإنسان الفعلَ لا تصاحب فقط -كما هو مذهبُ جهم- ذلك الفعلَ المخصوصَ الذي أوجدتْه هذه الاستطاعةُ، بل توجد كذلك قبله. وفي رأي ضرار أن «القوة» أو «الاستطاعة» عَرَضٌ غير مفارِقٍ للإنسان (انظر: القسم الثاني، (ط))؛ وهو ما يعني أنها باقية ما بقي الإنسان. فهذا ما ميز ضرارًا من جهم، وإن كان قد وافقه في إنكار وجود قوة انفعال أحادية في الأجسام تحملها علىٰ أن تكون هذا الشيء، أو أن تصبح شيئًا آخر، أو أن تغير حالها؛ وذلك لما عُلم من مذهب ضرار في أن التغير المادي مخلوقٌ لله بفناء نصف أعراض الجسم أو أكثر (انظر: القسم الثاني، (و))، وأن التغير الكيفي يحدث بأن يُبدل الله بأعراض الجسم أضدادَها (انظر: القسم الثاني، (هـ)). وقد أنكر ضرار -خلافًا للمعتزلة- القوة المنفعلة والطبيعة في الأشياء غير المعقولة. ومذهبه في ذلك وَسَطٌ بين مذهب المعتزلة الذي قام علىٰ التفرقة الأرسطية بين قوىٰ الأشياء الداخلية، الفاعلةِ منها والمنفعلةِ، ومذهب جهم الذي أنكر نسبة الفعل إلىٰ مخلوق. والخلاصة أن ضرارًا أدنىٰ إلىٰ نظرية الماتريدي في الفعل، وأن جهمًا أقرب إلىٰ نظرية الأشعري (شوك ٢٠٠٤: ١٠٩-١٥).

(٣)
الملخص والنتائج

الحق أن تفرقةَ جهم وضرار الأساسيةَ بين المركَّبِ المخلوقِ وغيرِ المركب غير المخلوق غدت مألوفة في الدرس الكلامي عند المسلمين، وهي ترجع في النهاية إلىٰ قضية الوجود *(ebeing)* والصيرورة *(becoming)* في فلسفة ما قبل سقراط، وكانت هذه موصولةَ السبب بمشكلة الواحد في محاورة بارمنيدس لأفلاطون، كما أنها حظيت بأهمية كبيرة في الجدل المسيحي حول التثليث. لقد رام جهم بإنكاره الصفات الإلهية أن يحفظ بساطة الله بمنع كل إسناد إليه [سبحانه]، وأن يشرح الأسماء والصفات الإلهية التي وردت في القرآن، والتي يقتضيها العقل علىٰ نحو لا يفضي إلىٰ القول بالتركيب، وإلا فهذا الأخير يتضمن الصيرورة والخلق. فمن المحتمل إذن أن يكون جهم قد تأثر الحجج التي جرىٰ ذكرُها في الجدل المسيحي حول الثالوث أكثر من التفاته إلىٰ الأفلاطونية المحدثة الوثنية، وأن يكون قد اعتمد علىٰ الأدلة التي استُخدمت في جدل الثالوث المسيحي لدحض وحدة الذات الإلهية مع أقانيمها. لقد جادل آريوس خاصةً المسيحيين المنافحين عن «الأقانيم» الإلهية، أولئك الذين فسروها بوصفها صفات متميزة *(iδια)*، خصائص متمحِّضة *(iδιοτητΕς)*، اختصاصات *(iδιαζοντα)*، صفات معينة *(iδιωματα)*، خصائص مميِّزة *(χαρακτηραι)* تقوم مقام القيد *(πΕριγραφη)* للذات الإلهية، وتصفها لغةً بإلحاق أوصاف S أو صفات بالاسم المتَّخَذِ علمًا علىٰ الذات، بأن يقال: الله الآب Father-God، الله الابن Son-God، الله روح القدس Holy Spirit-God (ولفسون ١٩٥٦: f٦، ١٥. شوك ٢٠١٢: ٩، ٣٢-٤. شوك ٢٠١٤).

لم يأخذ جهم وضرار بالقسمة الأرسطية للأشياء إلىٰ جواهر وأعراض، وإلىٰ أجزاء جوهرية وأخرىٰ غير جوهرية، بل آثرا قسمتَها إلىٰ مادية، متغيرة، منفعلة من جهة، وغير مادية، ثابتة، فاعلة من جهة أخرىٰ. وهما في ذلك

يجعلان التركيب والمادية من خصائص المخلوقات، بينما يُمَحِّضَان عدم التركيب وعدم المادية لله. ولم يقبلا بوجه من الوجوه كثرة الأفكار المعقولة في الله أو فيما بين الله والعالم. وقد تضمنت نظرياتهما إنكارًا للعناصر المادية الذرية للجسم، وللقوىٰ الطبيعية الفطرية في الأشياء، وكذلك -بوجه خاص- لنظرية أرسطو في المادة الأولية والصورة، وفي الطبيعة التي تُعد سببًا وقوةً تنتج آثارها في الكون والفساد، وفي كلٍّ تغير يصيب المحسوسات. لقد استبدل جهم وضرار بفاعلية القوىٰ الطبيعية -بوصفها مبادئ وأسبابًا للوجود والصيرورة، وللتغير المؤثر والخاضع، والآيل إلىٰ السكون- قدرةَ الله الخلاقةَ المقصودةَ المباشرةَ التي تخلق العالم الطبيعي علىٰ صورة مسلسَلةٍ من حوادث الوجود والفناء. وقد اتفقا علىٰ أن الجسم محلٌّ لتأثيرات وأفعال زائلة، وعلىٰ أن الكون والفساد وتغير أحوال الأجسام الطبيعية راجع إلىٰ هذه الصفات الزائلة التي أوجدها الله من العدم *(ex nihilo)* بإرادته.

من أجل ذلك حمل النظام المعتزلي -وهو أحد جِلة الطبائعيين القائلين بالطبائع الفطرية في الأشياء المادية- علىٰ جهم وضرار، وأوتر لهما قوسًا واحدة؛ وذلك لإنكارهما «كمون» الطبائع والصفات في الأشياء (الجاحظ، الحيوان، ٥/ ١٠-١٤)، وسماهما «أصحاب الأعراض» (الجاحظ، حيوان، ٥/ ١٥. ٢، وراجع: فان إس ١٩٦٧: f.٢٤٥، ١٩٩١-٧: ٥/ ٣١، رقم (٥٠)).

المراجع

Alexander of Aphrodisias (In Top.). *Alexandri Aphrodisiensis In Aristoteles Topicorum libros octo commentaria.* Ed. M. Wallies. Berlin: Reimer.

Alkinoos (Didaskalikos). Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsatze Platons. Einleitung, Text, Ubersetzung und Anmerkungen O. F. Summerell. Berlin / New York: de Gruyter, 2007.

Ansari, H. (1383-4sh/2004-5). 'Kitabi kalami az Dirar b. Amr. *Kitab-i mah-i din* 89-90: 4-13.

Ansari, H. (2007). 'Abu Ali al-Jubbai et son livre al-Maqalat. In C. Adang et al. (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism.* Wurzburg: Ergon, 21-37.

Aristotle *(Anal. post.). Aristotelis Analytica priora et posteriora.* Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon, 1964.

Aristotle (Cat.). *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione.* Ed. L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon, 1949.

Aristotle *(De gen. et corr.). Aristotelis De coelo et De generatione et corruptione.* Rec. C. Prantl. Leipzig: Teubner, 1881.

Aristotle (De part. an.). *Aristotelis De partibus animalium libri quattuor.* Ex recognitione B. Langkavel. Leipzig: Teubner, 1868.

Aristotle (Phys.). *Physica.* Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon, 1966.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (مقالات). مقالات (al-Ashari) الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق هـ. ريتر

Ritter. Wiesbaden, Franz Steiner, 1963.

بدوي، عبد الرحمن، **منطق أرسطو**. ٣ مجلدات. القاهرة: دار (Badawi) الكتب المصرية، ١٩٤٨-٥٢.

البغدادي عبد القاهر بن طاهر (الفرق). **الفَرْق بين الفِرَق.** (Baghdadi) **تحقيق** م. بدر. القاهرة، ١٣٢٨/ ١٩١٠.

Barnes, J. (2006). Porphyry: Introduction. Oxford: Clarendon.

Basil of Caesarea. Saint Basile: Lettres. Ed. and French trans. Y. Courtonne. 3 vols. Paris: Societe dedition Les Belles Lettres, 1957-66.

Blank, D. L. (1998). Sextus Empiricus: Against the Grammarians. Oxford: Oxford University Press.

Bodeus, R. (2008). Commentaire aux Categories dAristote. Edition critique, traduction francaise, introduction et notes. Paris: Vrin.

Boeri, M. D. (2001). 'The Stoics on Bodies and Incorporeals. Review of Metaphysics 54: 723-52.

Brisson, L. (2010). 'Between Matter and Body: Mass (oγkoς) in the Sentences of Porphyry. International Journal of the Platonic Tradition 4: 36-53.

Cho, D.-H. (2003). Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles. Stuttgart: Steiner Verlag.

الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد (الرد). **كتاب الرد على** (al-Darimi) **الجهمية**، تقديم وتعليق ج. فيتستام

G. Vitestam. Gleerup: Lund/

ليدن: بريل، ١٩٦٠.

Dillon, J. M. (1993). Alcinous: The Handbook of Platonism. Oxford: Clarendon.

(Dirar) ضرار بن عمرو الغطفاني (التحريش). كتاب التحريش. تحقيق حسين خانصو ومحمد كسكين. إسطنبول: شركة دار الإرشاد، ٢٠١٤.

Dobner, H. R. (ed.) (2009). Gregorii Nysseni In Hexaemeron: Opera exegetica in Genesim, Pars 1. Leiden: Brill.

van Ess, J. (1967). 'Dirar b. Amr und die "Cahmiya": Biographie einer vergessenen Schule. Der Islam 43: 241-79.

van Ess, J. (1968). 'Dirar b. Amr und die "Cahmiya": Biographie einer vergessenen Schule (Fortsetzung und Schlu). Der Islam 44: 1-70.

van Ess, J. (1979). 'Une lecture a rebours de lhistoire du Mutazilisme. Revue des etudes islamiques 47: 19-69.

van Ess, J. (1991-7). Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam. 6 vols. Berlin: de Gruyter.

van Ess, J. (2010). Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen haresiographischen Texten. 2 vols. Berlin: de Gruyter.

Frank, R. M. (1965). 'The Neoplatonism of Jahm b. Safwan. Le Museon 78: 135-424.

Gregory of Nyssa (De hom. opific., PG 44). De hominis opificio. Patrologia Graeca, vol. 44, ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1863.

Gregory of Nyssa (In Hex., PG 44). In Hexaemeron. Patrologia Graeca, vol. 44, ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1863.

Gutas, D. (2012). 'The Empiricism of Avicenna. Oriens 40: 391-436.

Halkin, A. S. (1934). 'The Hashwiyya. Journal of the American Oriental Society 54: 1-28..

(Ibn Hanbal) ابن حنبل (الرد). **الرد على الزنادقة والجهمية**. القاهرة: المطبعة السلفية ١٣٩٣ [١٩٧٣].

(Ibn Sina) ابن سينا (الإلهيات). **الشفاء: الإلهيات**. تحقيق قنواتي. مجلدان. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٨٠/ ١٩٦٠.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (الحيوان). **كتاب الحيوان.** (al-Jahiz)
تحقيق عبد السلام هارون. الطبعة الثانية، ٨ مجلدات. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٥/١٣٨٤ -١٩٦٩/١٣٨٩.

Kockert, C. (2009). Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie: Die Auslegung des Schopfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiser- zeitlicher Timaeus-Interpretationen. Tubingen: Mohr Siebeck.

Kullmann, W. (1974). Wissenschaft und Methode: Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft. Berlin: de Gruyter.

Kullmann, W. (2007). Aristoteles: Uber die Teile der Lebewesen. Ubersetzt und erlautert von W. Kullmann. Berlin: Akademie Verlag.

Kupreeva, I. (2003). 'Qualities and Bodies: Alexander against the Stoics. Oxford Studies in Ancient Philosophy 25: 297-344.

Liatsi, M. (2003). '"Akzidens" (συμβεβηkoς) bei Aristoteles: Der Begriff des SYMBEBEKOS im philosophischen und naturwissenschaftlichen Sprachgebrauch des Aristoteles. Zeitschrift fur philosophische Forschung 57: 211-32.

Long, A. A., and D. N. Sedley (1987). The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن. **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.** تحقيق محمد زاهد الحسن الكوثري. بغداد: مكتبة المثنى/ بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٨/١٣٨٨. (al-MalaTi)

المقدسي، مطهر بن طاهر (البدء). **كتاب البدء والتأريخ.** (al-Maqdisi)
Le Livre de la creation et de lhistoire dAbou-Zeid Ahmed ben Sahl el-Ballhi,
نشره وترجمه M. Cl. Huart . 6 مجلدات. باريس: Ernest Leroux, 1901.

Moraux, P. (2001). Der Aristotelismus bei den Griechen: Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Bd. III: Alexander von Aphrodisias. Berlin: de Gruyter.

Philoponus (In Phys.). Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros. Ed. G. Vitelli. 2 vols. Berlin: Reimer, 1887-8.

Plotinus (Enneads). Enneades VI. Ed. Emile Brehier. Paris: Les Belles Lettres, 1936.

Porphyry (Isag.). Porhyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium. Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1887.

Porphyry (In Cat.). Porhyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium. Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1887.

Prezl, O. (1930). 'Die fruhislamische Atomenlehre. Der Islam 19: 117-30.

Ps.-Galen (de qualit incorporeis). Galeno qui fertur de qualitatibus incorporeis libellus. Ed. J. Westenberger. Marburg: Elwert, 1906.

(Qadi) قاضي، ياسر. (١٤٢٦/٢٠٠٥). مقالات الجهم بن صفوان. مجلدان. الرياض: دار أضواء السلف.

(al-Razi) الرازي، فخر الدين (التفسير). التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. ٣٢ مجلدًا. القاهرة، ١٣٥٤/١٩٣٥.

Schock, C. (2004). 'Moglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns: "Dynamis" (quwa / qudra /istiTaa) in der islamischen Theologie. Traditio 59: 79-128.

Schock, C. (2006). Koranexegese, Grammatik und Logik. Leiden: Brill.

Schock, C. (2012). 'The Controversy between al-Kindi and Yahya b. Adi on the Trinity, Part One: A Revival of the Controversy between Eunomius and the Cappadocian Fathers. Oriens 40: 1-50.

Schock, C. (2014). 'The Controversy between al-Kindi and Yahya b. Adi on the Trinity, Part Two: Gregory of Nyssas and Ibn Adis Refutations of Eunomius and al-Kindis "Error". Oriens 42: 220-53.

Schock, C. (forthcoming). 'Dirar b. Amr. In Encyclopaedia of Islam. THREE. Leiden: Brill.

Sextus Empiricus (Adv. mathem.). Sexti Empirici Opera. Vol. ii: Adversos Dogmaticos libros quinque (Adv. mathem. VII-XI). Rec. H. Mutschmann. Leipzig: 6, 1914.

Simplicius (In Cat.). Simplicii in Aristotelis categorias commentarium. Ed. C. Kalbfleisch. Berlin: Reimer, 1907.

Sorabji, R. (1988). Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Sorabji, R. (2004). The Philosophy of the Commentators, 2006-600 AD: A Sourcebook. Vol. ii: Physics. London: Duckworth.

Sorabji, R. (2006). Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. Chicago: University of Chicago Press.

Stead, C. G. (1976). 'Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa. In H. Dorrie et al. (eds.), Gregor von Nyssa und die Philosophie. Leiden: Brill, 107-27.

(al-Tabari) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (جامع). **جامع البيان عن تأويل آي القرآن.** ٣٠ مجلدًا. الطبعة الثالثة. القاهرة: مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده ١٣٨٨/١٩٦٨.

Thiel, R. (2004). Aristoteles Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung. Tubingen: Mohr Siebeck.

Tugendhat, E. (1958). TI KATA TINOΣ: Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. Freiburg/Munchen: Verlag Karl Alber.

Westenberger (1906). See Ps.-Galen (de qualit. incorporeis).

Wildberg, C. (1988). John Philoponus Criticism of Aristotles Theory of Aether. Berlin/ New York: de Gruyter.

Whittaker, J. (1990). Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte etabli et commente par J. Whittaker, et traduit par P. Louis. Paris: Les Belles Lettres.

Wolfson, H. A. (1947). 'Infinite and Privative Judgments in Aristotle, Averroes, and Kant. Philosophy and Phenomenological Research 8: 173-87.

Wolfson, H. A. (1952). 'Albinus and Plotinus on Divine Attributes. Harvard Theological Review 2: 115-30.

Wolfson, H. A. (1956). 'The Muslim Attributes and the Christian Trinity. Harvard Theological Review 49: 1-18.

Wolfson, H. A. (1957). 'Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides. Harvard Theological Review 50: 145-56.

Wolfson, H. A. (1959). 'Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam. Journal of the American Oriental Society 79: 73-80.

Wolfson, H. A. (1965). 'Muammars Theory of MANA. In George Makdisi (ed.), Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A. R. Gibb. Leiden: Brill.

Wolfson, H. A. (1970). 'The Identification of Ex Nihilo with Emanation in Gregory of Nyssa. Harvard Theological Review 63: 53-60.

الفصل الرابع
بوادر الكلام الشيعي

محمد علي أمير معزي

لم يكن التشيع قطُّ ظاهرةً منفردة متجانسة، وفي الحديث عنه مفردًا إشكالٌ، ولا سيما في الفترة الأولىٰ من تاريخ الإسلام، علىٰ نحو ما بيَّن ذلك -ببراعة- يوسف فان إس (فان إس ١٩٩١-٧: ١/ ٢٣٣-٤٠٣). وقد سجلت كتب الملل والنِّحل والمقالات في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين، ككتاب «**المقالات**» لأبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤/ ٩٣٦)، وكتاب «**فِرَق الشيعة**» لأبي الحسن ابن موسىٰ النَّوْبختي (توفي بين ٣٠٠/ ٩١٢ و٣١٠/ ٩٢٢) -وحسبنا ذكرُ أقدم المصادر الموجودة- أقول: سجلت هذه الكتب العشرات من فرق الشيعة بين القرنين الأول/ السابع، والرابع/ العاشر. علىٰ أن غالبية هذه الفرق قد اندثرت من قريب، بينما ظهرت -شيئًا فشيئا- فرقٌ قليلة، هي التي بقيت إلىٰ يوم الناس هذا، وهي الزيدية، والإسماعيلية، والاثنا عشرية. وقد عقدنا هذا الفصل أصالةً لدرس الشيعة الإمامية الأوائل فيما قبل زمان البويهيين؛ أي منذ بدايات التشيع في القرن الأول/ السابع إلىٰ النصف الأول من القرن الرابع/ العاشر، وهي فترة عظيمة الأهمية، إنْ تاريخيًّا وإن مذهبيًّا. وقد تلاقت نهايتها مع بداية ما يسمىٰ بـ «الغيبة الكبرىٰ» (كولبِرج Kohlberg ١٩٧٦). ففي عقيدة الإمامية أن الإمام الثاني عشر، وهو الأخير، قد دخل «الغيبة الصغرىٰ» في سنة ٢٦٠/ ٨٧٤، ثم تلتها الغيبة الكبرىٰ في سنة ٣٢٩/ ٩٤٠، ومن أجل ذلك سُميت هذه الفرقة من الشيعة بالشيعة الاثني عشرية.

وعلاوةً عن ذلك، سمي القرن الرابع/العاشر عمومًا بـ «القرن الشيعي» للإسلام (متبعين في ذلك العبارة التي سكها ف. جابريلي F. Gabrieli (جابريلي ١٩٧٠))؛ إذ خضعت فيه بعض المناطق المركزية من أرض الإسلام لسيطرة الشيعة، فالبويهيون -وهم زيدية في الأصل، ثم اعتنقوا مذهب الإمامية- حكموا بغداد، ومناطق شاسعة من الإمبراطورية العباسية، وأحكم الفاطميون الإسماعيليون قبضتهم علىٰ الشمال الإفريقي، وعلىٰ أجزاء من سورية، وانبسط مُلك الحَمْدانيين الإمامية علىٰ سورية، وعلىٰ أجزاء من العراق، بينما كانت اليد العليا للزيدية في اليمن، كما حَكَم القرامطة شبه جزيرة العرب، ومنطقة الخليج الفارسي، وجنوب إيران. وقد غيَّر هذا الوضعُ بعمقٍ العلاقةَ بين السياسة والدين، ولا سيما عند الإمامية الذين كانوا يمتنعون غالبًا من كل مشاركة سياسية إلىٰ ذلك الزمان، آخذين بالتقية. زِدْ علىٰ ذلك أن هذه الحقبة قد وُسمت بانتصار النزعة العقلية، فقد كان لدىٰ المفكرين المسلمين -فيما يزيد علىٰ قرن من الزمان- وقتٌ يستوعبون فيه الفكر الهلينستي من طريق ترجمة مئات الآثار اليونانية والسكندرية (جوتاس Gutas ١٩٩٨). وسرىٰ الافتتان بالتراث الجدلي والمنطق الأرسطي إلىٰ نفوس هؤلاء المفكرين، فاتخذوا العقل (الذي أريد به منذ ذلك الحين «العقل المنطقي») شعارًا لهذه الحقبة برمتها (أمير معزي وچامبِت Jambet ٢٠٠٤: ١٨١-٩٤).

وقد كانت هذه الأحداث -كما تبين ذلك بمِرور الأيام- فرقانًا بين اتجاهين عند الإمامية: قديم هو «الاتجاه الباطني غير العقلاني» الذي ولد في الكوفة، وترعرع في الرَّي وقُم، وجديدٍ هو «الاتجاه العقلاني» لمدرسة بغداد، وقد تجلىٰ علىٰ نحو أساسي في علم الكلام، والفقه وأصوله. ويبدو أن الاتجاه الأول -وهو الذي غلبت عليه العقائد العرفانية والتلقينية والصوفية- قد هيمن علىٰ الإمامية -في أقل تقدير- منذ عهد الإمام محمد الباقر (ت١١٩/ ٧٣٧)، وولده جعفر الصادق (ت١٤٨/ ٧٦٥) إلىٰ بدايات عصر البويهيين، وقد غَذَتْه علىٰ نحو كبير جوامعُ الأحاديث التي يرجع تاريخُ أقدمِ ما بقي منها إلىٰ القرن الثالث/ التاسع، وإلىٰ النصف الأول من القرن الرابع/العاشر (أمير معزي ١٩٩٢: المقدمة). وقد وصلت إلينا مدونة هائلة، حوت كتاب «**التنزيل والتحريف**» **[كتاب**

القراءات] لأحمد بن محمد السياري (خلال القرن الثالث/التاسع)، و«**بصائر الدرجات**» للصفار القُمي (ت٢٩٠/٩٠٢-٣)، و«**الكافي**» لمحمد بن يعقوب الكُلَيني (ت٣٢٩/ ٩٤١)، وأخيرًا تصانيف محمد بن علي بن بابويه القُمي (ت٣٨١/ ٩٩١)، ومحمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني «ابن أبي زينب النعماني» (ت٣٦٠,/ ٩٧١)، وكذلك كتب الشروح لفرات بن فرات بن إبراهيم الكوفي (خلال القرنين الثالث والرابع/التاسع والعاشر)، وأبي النضر محمد بن مسعود بن عياش السمرقندي («العياشي» ت٣٢٩/ ٩٤١)، وعلي بن إبراهيم القُمي (توفي بعد ٣٠٧/ ٩١٩) (أمير معزي ١٩٩٢: ٤٨-٥٤. بار آشر Bar-Asher ١٩٩٩: في مواضع شتىٰ). أما بواكير الاتجاه العقلاني، فيمكن أن ترجع إلىٰ بعض مفكري الحقبة السابقة علىٰ عصر بني بويه، كأبي عقيل النعماني (في النصف الأول من القرن الرابع/العاشر)، وابن الجنيد الإسكافي (في النصف الأول من القرن الرابع/العاشر)، وأبي جعفر محمد ابن عبد الرحمن بن قِبة الرازي (في النصف الثاني من القرن الثالث/التاسع)، وكذلك أعلام بني نَوْبَخت في بغداد، وهم الذين أشبه فكرُهم الاعتقاديُّ مقالاتِ المعتزلة الكلامية (مُدَرِّسي ١٩٩٣ في مواضع شتىٰ). وقد غلب هذا الاتجاه علىٰ الإمامية خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين بفضل جماعة من الأعلام، كالشيخ المفيد (ت٤١٣/ ١٠٢٢)، وتلميذيه -وهما أهم تلامذته- الشريف الرضي (ت٤٠٦/ ١٠١٦)، والشريف المرتضَىٰ (ت٤٣٦/ ١٠٤٤)، ثم شيخ الطائفة أبي جعفر الطُّوسي (ت٤٦٠/ ١٠٦٧) بعد ذلك (أمير معزي ١٩٩٢: ٣٣-٥٨. كولبرج وأمير معزي ٢٠٠٩: المقدمة. وانظر أيضًا: الفصل الحادي عشر).

وسوف نقتصر فيما يلي علىٰ درس ما كان من المقالات الاعتقادية متمحضًا للشيعة (وانظر في تلقي الإمامية للأفكار الاعتزالية: مادلونج ١٩٧٠، والفصل ١١)، وهي تلك التي اشتركت فيها أغلب فرقهم في العهد الإسلامي الأول.

وقد جرت العادة بتقرير أن العقيدة الشيعية تقوم علىٰ خمسة مفاهيم، تُعرف الثلاثة الأُوَل منها بـ «أصول الدين»، بينما يُعرف الآخران بـ «أصول المذهب»، وهي «التوحيد»، و«النبوة»، و«المعاد/ الوعد والوعيد»، و«العدل»، و«الإمامة».

ويبدو أن هذا التقرير -الذي لعله استلهم «الأصول الخمسة» للمعتزلة- متأخرٌ ومختزَل؛ فإن الشيخ المفيد (ت٤١٣/ ١٠٢٢) كان أولَ من قدمه في كتابه «**النكت الاعتقادية**»، ثم جرت به الأقلام بعد ذلك، من فخر المحققين محمد ابن العلامة الحِلِّي (ت٧٧١/ ١٣٦٩) في كتابه «**أصول الدين**»، إلىٰ محمد الخوجگي الشيرازي (خلال القرن التاسع/السادس عشر) في كتابه «**النظامية في مذهب الإمامية**». علىٰ أن هناك نصوصًا ترجع إلىٰ ما قبل القرن الرابع/العاشر تضمنت -خلافًا لما مرَّ- طائفةً أخرىٰ من الأصول. وثمة مثال علىٰ ذلك يرجع إلىٰ القرن الثالث/التاسع، وهو مقالة عنوانها «أصول الدين»، منسوبة إلىٰ الإمام الثامن، علي بن موسىٰ الرضا، أوردها إعجاز حسين النيسابوري الكَنتوري في كتابه «**كشف الحُجُب والأستار**» (كنتوري، كشف، f.٤٩)، وقد حوت قائمةً مختلفة من أصول الاعتقاد، تواشجت فيها القضايا العقدية والفقهية: التوحيد، وعلم الحلال والحرام، وكذلك الواجبات والمستحبَّات. وبعد فترة ظهرت قوائم أخرىٰ: ففي كتاب «**رساله اصول دين**» الفارسي، المنسوب إلىٰ ضياء الدين الجُرجاني (القرن التاسع/الخامس عشر)، لم يرد ذكر المعاد في مبادئ الاعتقاد، بينما زيدت ثلاثة أصول: «تولي أو ولاية» الأئمة، و«التبرؤ أو البراءة» من خصوم أهل البيت، و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (الجرجاني، رسائل، ٢٢٥-٤٠. وانظر أيضًا في هذا الكتاب: المبحث الرابع من الفصل الحادي عشر). وساق المقدَّس الأردبيلي (ت٩٩٣/ ١٥٨٥-٦) قائمة أخرىٰ في كتابه الفارسي «**اصول دين**»، أغفل فيها ذكر «العدل»، بينما زاد الفيض الكاشاني (ت١٠٩١/ ١٦٨٠) «العقل» في كتابه «**نوادر الأخبار**» (والمراد به البصيرةُ، والعقل الجدلي)، و«العلم» (والمراد به العلمُ التلقينيُّ وسائر العلوم الدينية). وقد كان مفهوما الولاء/التولي والبراء/التبري (انظر ما مر عنهما آنفًا) -وهما مما انفرد به الشيعة وخالفهم فيهما غيرُهم خلافًا كبيرًا- قطبَ رحىٰ الجدل الكلامي بين الشيعة ومخالفيهم (روبن Rubin ١٩٨٤، كولبرج ١٩٨٦).

وفي الحق أن جميع هذه الأصول قد بحثها متكلمو الشيعة الأُول، وكانوا أبدًا موالين للأئمة، يتبعونهم، ويصوغون عقائدهم ابتناءً علىٰ تعاليمهم، علىٰ نحو ما بينته الأحاديث. علىٰ أن شيئًا من تراثهم المكتوب لم يبلغنا مباشرة، اللهم إلا

مقتبساتٍ من تصانيفهم وردت في كتب المتأخرين، أو في كتب التراجم. ومن هؤلاء المتكلمين الأُول: زُرارة بن أعين، ومحمد بن علي بن نعمان «صاحب الطاق»، وهشام بن الحَكَم، وهشام بن سالم الجواليقي، وضحاك أبو مالك الحضرمي في القرن الثاني/الثامن (مدرسي ٢٠٠٣)، والفضل بن شاذان، والحَكَم بن هشام بن الحكم، ومحمد بن عبد الله الأصفهاني، وإسماعيل المخزومي في القرن الثالث/التاسع، وابن أبي عقيل، ومحمد بن بشر الحمْدوني السوسنجِردي، وابن قِبة الرازي، وكذلك بعضُ أفرادٍ من أسرة بني نَوْبَخْت ذات الأثر غير المنكور، وخاصة أبا إسحاق إبراهيم، في القرن الرابع/العاشر (انظر أيضًا: الفصل الحادي عشر).

فالموضوعات الرئيسة التي بُحثت في سياق «أصول الدين» هي إذن تلك الموضوعات المعهودة في علم العقيدة ذي المنزَع العقلي، الموسومِ بـ «الكلام». ومن ذلك وحدانية الله وما تستتبعه من الحديث عن توحيد الذات، وتوحيد الأفعال، وصفات الذات، وصفات الأفعال، والبَداء، وجواز الرؤية واستحالتها، والقيم الخلقية خيرًا وشرًّا، والنبوة وما تتضمنه من قضايا، كعصمة النبي، وقدرته علىٰ الإتيان بالمعجزات، وأنواع الوحي، والحديث عن الدار الآخرة، وعن العدل الإلهي، ويتضمن بحث «اللطف الإلهي»، والتكليف، وأفعال العباد، وقضايا الإيمان والكفر، ثم مسائل الإمامة، وما يتصل بها من مكانة الإمام، وطبيعته، ووظيفته. وليس شيء من هذه الموضوعات مما يتمحض للشيعة، والنصوص الباقية عن عقائد متكلمي الشيعة الأُوَل شاهدةٌ بذلك في المصادر الشيعية وغير الشيعية علىٰ السواء. بل إن هذه الموضوعات نفسها كانت حديثًا مشتركًا بين الشيعة وغير الشيعة في تلك الآونة، فأينما يممت وجدتها -مع تغير يسير- في كلام الفرق الأخرىٰ؛ كالقدرية، والجهمية، والجبرية، والزيدية، والمعتزلة، والمرجئة، وغيرها (مادلونج .١٩٧٩ فان إس ١٩١-٧: الفهرس، s.n.).

والحق أن التشيع -في كل مكوناته تقريبًا، ولا سيما في مرحلته الأولىٰ- دين تتبدىٰ فيه معارضةُ الظاهر للباطن جملةً. فعلم الكلام (ذو النزعة العقلية)

يمثل الفرع الظاهر من العقيدة الشيعية، وأطروحاتُه شركةٌ -علىٰ نحو من الأنحاء- بينه وبين أمثاله لدىٰ سائر المذاهب الإسلامية الأخرىٰ؛ ولذلك تبدو أهميته ثانوية إذا ما قورنت بالنمط الآخر من الاعتقاد الشيعي؛ أعني الفرع الباطن. وترىٰ -فضلا عن ذلك- في جوامع الحديث الشيعية القديمة أن النظر العقلي فيما يتصل بالإلهيات موصومٌ بأنه شرٌّ لا بد منه: فهو واجب [لا بد منه] لما تدعو إليه ضرورةُ منافحة الخصوم، وهو شر -مع ذلك- لما فيه من عجز عن إدراك الأسرار الإلهية (أمير معزي ١٩٩٢: ٣٥-٤٠). من أجل ذلك بدت قيمة علم الكلام النظري الظاهر نسبيةً فقط فيما نُسب إلىٰ الأئمة من أقوال. ولم تزل جوامع الحديث القديمة تحوي فصلا في «النهي عن الكلام»، وتحذر المؤمنين من «أخطاره»، ومن وسائله؛ كالقياس، والرأي، والاجتهاد، والنظر. أما علم العقيدة الحقيقي، الموسوم بـ «علم التوحيد»، فهو العلم الأساسي للحقائق الدينية السرية، ويقوم في أساسه علىٰ «الإيمان» بتعاليم الأئمة، وعلىٰ التسليم المطلق لها (التسليم بوصفه مقابلا للإسلام الذي يعني الخضوع لباطن الدين الموحَىٰ) (أمير معزي ٢٠١١a). ولنقف الآن علىٰ القاعدة العقدية لهذا العلم الباطن (esoteric)، علىٰ نحو ما جاءت في المدونة الجامعة للحديث قبل عصر البويهيين، بدءًا من السياري إلىٰ النعماني، وخاصة لدىٰ الصفار القُمي، والكليني، وكذلك ما بقي علىٰ وجه الدهر من الشروح السابقة علىٰ عهد بني بويه.

ويُعد «الإمام» قطبَ الرحىٰ الذي يدور حوله دين الشيعة، حتىٰ إن المرء لَيَسَعُه أن يقول: إن التشيع -علىٰ نحو ما بدا في الكتب النظامية الأولىٰ التي بلغتنا- هو «علم الإمامة» (imamology). ومدار «دين الإمام» (imams religion) علىٰ أمرين:

أحدهما: «ازدواجية النظرة»: وحاصلها أن لكل حقيقة دينية مستويين علىٰ الأقل: خارجيٌّ ظاهر، وسريٌّ باطن، يقبَع مستخفيًا خلف المستوىٰ الظاهر. فهذه الجدلية عقيدة أساسية يمكن أن نصادفها عمليًا في جميع المجالات التي تتصل بالإيمان. فلله نفسِه -في علم الكلام- مستويان وجوديان: **أحدهما**: ذلك الذي يخص «الذات» (Essence)، التي تند عن الإدراك، ولا يحيط بها الوهم،

ولا يبلغها الفكر، وإنما يصفها الله نفسُه فيما ينزله من الوحي، وتُتصور فقط بطريق السلب. إنها «ما لا يقبل تعلق العلم به» (Unknowable)، وهي ذلك المستوىٰ الخفي، والجانب الباطن من الله. وقد أفرد الكليني في «**الكافي**»، وابن بابويه في «**كتاب التوحيد**» فصولا كاملةً لهذا الموضوع (أمير معزي a٢٠١١: ١١٠-١٢). غير أن الأمر إذا انتهىٰ عند ذلك، انبَتَّتْ كلُّ صلة بين الله وخلقه؛ ولذلك نَسَبَ الله إلىٰ وجوده مستوىٰ آخر، هو مستوىٰ «الأسماء والصفات»، التي يظهر من خلالها ويُعرف؛ لأنه هنا ليس الذي «لا يقبل تعلق العلم به»، ولكنه «غير المعلوم» (Unknown)، الذي يريد أن يُعرف. فهذا هو مستوىٰ الجانب الظاهر لله، الذي يمكن معرفته. وتعمل هذه الأسماء والصفات في العالم المخلوق من خلال «الأعضاء» الإلهية (divine organs)، التي هي مظاهر الله ومجاليه. ومجلاه الأكمل هو الإمام («الـ» للعهد) في معناه الكوني (cosmic)، والمثالي (archetypal)، والميتافيزيقي، فهو يمثل المظهر الأسمىٰ للأسماء والصفات الإلهية بوصفه موضعَ تجليها، وهو موجودٌ ميتافيزيقيٌ، يدركُ الله إدراكًا كليًا، ظاهرًا وباطنًا. فهذا هو الإمام بمعناه الوجودي، والمثالي، والكوني. والعلم بالإمام المثالي يَعدِلُ العلمَ بالله، من حيث إن الإمام يُعد - من المنظور الميتافيزيقي -«وجهَ» الله- وهذا هو الموضوع المتميِّز الذي فصَّلَتِ القولَ فيه عمليًا جميعُ المصنفات الحديثية قبل عصر البويهيين؛ كـ«**بصائر الدرجات**» للصفَّار القُمِّي، و«**الكافي**» للكليني (ولاسيما كتابَ الحُجة)، أو «**تفسير**» فُرات الكوفي (أمير معزي a٢٠١١: الفصل الثالث).

وللإمام الكوني أيضًا وجهان: باطن وظاهر. فالباطن هو ما تعلق بجانبه الميتافيزيقي والكوني. والظاهر، وهو موضع تجليه، هم أولئك الأئمة («الـ» للجنس) المتعاقبون في حِقَبِ التاريخ المختلفة. ويجرنا هذا الحديث إلىٰ الكلام عن «النبوة»، ففي عقيدة الشيعة أنه ما من نبي أتىٰ بشرع جديد إلا صَحِبَه في رسالته إمام أو أكثر، يضطلع بكشف النقاب عن المعنىٰ الباطن لكلمة الله: من آدم -وهو أول إنسان وأول نبي- إلىٰ محمد ﷺ، وبينهما نوح، وإبراهيم، ويوسف، وموسىٰ، وعيسىٰ ﷺ، كما جاء مفصلا كذلك في الجوامع الحديثية المتقدمة؛ كـ«**بصائر الدرجات**» للصفار القُمي، أو «**الكافي**» للكليني (روبن ١٩٧٩.

أمير معزي ١٩٩٢: ٩٦-١١٢). والرسل، ومن معهم من الأئمة، متصلون -علاوة علىٰ ذلك- بسلسلة موصولة من نفرٍ «قليلٍ» من الأنبياء، والأئمة، والأولياء، والحكماء الذين يُكَوِّنون في مجموعهم أسرةً سامِيَة [عُلْوِية] sublime family من الأولياء الذين يحملون الوَلاية وينقلونها. وسوف نرجع قريبًا إلىٰ هذا المصطلح (الولاية) الجوهري في علم الكلام الشيعي. وقد دُرست هذه الفكرة -علىٰ سبيل المثال- في «**إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب**»، وهو كتاب منسوب إلىٰ **علي** بن الحسين المسعودي (ت٣٤٥/ ٩٥٥-٦ أو ٣٤٦/ ٩٥٦-٧) (أمير معزي a٢٠١١: ٢٦٦). وعند الشيعة الاثني عشرية أن أكمل الأولياء؛ أعني موضع تجلي الإمام، هم «الأربعة عشر المعصومون»، وهم محمد ﷺ، وابنته فاطمة، والاثنا عشر إمامًا. كذلك، وفي خضم هذا الاعتقاد في المجالي المتعاقبة يكون العلم بمظهر الله -وهو الإمام- مبدأ العلم بما يمكن دركُه من الله، غيبِ الغيوب.

والوظيفة الأساسية للأولياء هي تبليغ كلمة الله -التي أوحيت مراتٍ كثيرة- وتبيينها للناس. وللوحي أيضًا معنيان: ظاهر وخفي. والرسول عليمٌ بكليهما، غير أن رسالته مقصورة علىٰ تبليغ «التنزيل» الموحَىٰ، وهو الجانب الظاهر من الوحي، إلىٰ جماعة المؤمنين. وقد مر أنه يكون بصحبة كل رسول في رسالته إمام أو أكثر. والحق أن أسماء الأئمة الماضين لم تكن كلمة إجماع بين المصادر، غير أن أكثر القوائم سيرورةً تذكر شيثًا إمامًا مع آدم، وإسماعيلَ مع إبراهيم، وهارونَ أو يوشع بن نون مع موسىٰ، وسمعانَ بطرس أو جميع الحواريين مع المسيح، وعليًّا والأئمةَ مع محمد ﷺ (روبن ١٩٧٥، ١٩٧٩). ورسالة الأئمة التي لا تتغير هي تلقينُ نخبة مختارة من الأمة «روحَ» الكتاب الموحَىٰ في مستواه الباطن بطريق التأويل. وهذه النخبة هي «الشيعة» في كل دين؛ ولذلك يُعد النبي هو رسول «الدين الظاهر» (exoteric religion) «الإسلام» في اصطلاح الشيعة. والإمام أو الولي هو -في الوقت نفسه- رسول «الدين الباطن» (esoteric religion)، الملقِّن للدين الروحاني السِّرِّي، «الإيمان». ويَعُدُّ الشيعةُ أنفسَهم تاريخيًّا آخرَ حلقةٍ في سلسلة طويلة من التلقين امتدت عبر التاريخ، تعلو إلىٰ آدم و«شيعة» الإمام الذي صَحِبَه، شيث (كولبرج ١٩٨٠). وبوسعنا أن نُجمل هذه النظرة

المزدوجة للعالم في مخطط يحوي زوجين متكاملين يبرزان هذه الجدلية بين الظاهر والباطن عند الشيعة (جدول ٤-١).

جدول (٤-١) جدلية الظاهر والباطن عند الشيعة

الظاهر	الباطن
جلي	خفي
أسماء الله وصفاته	الذات الإلهية
نبي - رسول	إمام/ ولي
نبوة	إمامة/ وَلاية
تنزيل	تأويل
إسلام	إيمان
الأغلبية/ العامة	الأقلية/ الخاصة

والأمر الآخر: «ثنائية النظرة»: وذلك أن تاريخ الخلق صراع بين قوىٰ الخير وقوىٰ الشر، بين كائنات النور والعلم وكائنات الظلام والجهل. ولما كان للتلقين والعلم دور رئيس (انظر ما مضىٰ)، فقد اعتقدت الشيعة أن العلم خير، وأن الجهل شر. والنزاع بين هذه القوىٰ المتضادة مدوَّن في الإطار الكوني للوجود، فقد نصت طائفة وافرة من المأثورات المتعلقة بالكون -كالتي رواها البرقي (ت٢٧٤/ ٨٨٧-٨ أو ٢٨٠/ ٨٩٣-٤) مثلا في كتابه «**المحاسن**» (البرقي، محاسن، ١/ ٩٦-٨)، والكليني في «**الكافي**» (الكليني، كافي، ١/ ٢٣-٦)، أو ابن شعبة الحراني (خلال نصف القرن الرابع/ العاشر) في كتابه «**تُحَف العقول**» (ابن شعبة، تحف، ٤٢٣-٥) - علىٰ أن الخلق ينقسمون منذ البداية إلىٰ فريقين يختصمان: إنه نزاع محتدم بين جحافل «العقل» و«الجهل». والعقل رمزٌ وأنموذجٌ للإمام وأتباعه، كما أن الجهل يرمز -في الجانب الآخر- إلىٰ خصم الإمام وجنوده (أمير معزي ١٩٩٣ : ٣٢٠). وهذا الاقتتال بين قوىٰ الخير وقوىٰ الشر موغلٌ في القدم، وقد استمر حتىٰ أمسىٰ صراعًا متصلا بين أولياء الله وأشياعهم من الصالحين، وبين جند أئمة الظلام والجهالة. وقد استعملت المصادر الشيعية

العبارة القرآنية في وصف هذا الصراع، فذكرت أنه صراع دائم بين (أصحاب اليمين/ الميمنة) الذين يطيعون الله، و(أهل الشمال/ المشئمة) الذي يعصون الله. والعالمُ -مِن لَدُن خلقِه- محكومٌ -طبقًا لنظريات الأدوار الوجودية (theories of cycles) المعقدة، والغامضة أحيانًا- بنوعين من الحكومة: حكومة أنبياء الله والأئمة، «أئمة النور والعدل»، الذين يُعلِّمون الحقائقَ الخفية جهارًا، وحكومة الشيطان. ولما غَلَب «أئمة الظلام والظلم» علىٰ العالم، لم تَعد هذه الحقائق تُنقل ولا تُعلَّم إلا سرًّا. فالشيطان عدو آدم، ولم يزل تاريخُ بني آدم شاهدًا علىٰ ضغينةِ قوىٰ الجهل الشيطانية وضراوتِها، وستَظل هذه القوىٰ -خلال دور الوجود الآدمي- الأغلبيةَ المهيمنة التي تُقصي الأقلية المضطهَدَة من الصالحين (كولبرج ١٩٨٠: ٤٥٠ وما بعدها)، وسيظل الأمر كذلك إلىٰ آخر الزمان، حتىٰ يخرج المهدي، المنقذ الأخروي، الذي سيقهر في النهاية قوىٰ الشر، ويهيئ العالم للقيامة.

وكلما جاء دين، انحاز أكثرُ الناس إلىٰ «أئمة الجور»، وأَبَوُا الإيمانَ بوجود معنىٰ روحاني باطن وراء ما في الدين من ظاهر التنزيل، ثم أنكروا -لذلك- وجود الإمام، بوصفه شيخ المتأولين. ثم إن هذه الغالبية من الناس، الذين غرهم أولياءُ الشيطان من «أئمة الجهل»، يسعون في إفراغ الدين من أبعد مراتبه غورًا؛ فيقضون عليه بالتردي والعنف. وليس بلازم أن يكون الأضداد «أعداء الله» وأشياعُهم كفارًا غير مؤمنين، أو ممن آمن بأديان أخرىٰ (كما كان حال نمروذ -مثلا- مع إبراهيم، أو فرعون مع موسىٰ). فبنو إسرائيل الذين خانوا موسىٰ عليه السلام باتخاذهم عجلا من ذهبٍ إلهًا، وأصحابُ محمد ﷺ الذين رفضوا عليًا لم يكونوا «غير يهود»، و«غير مسلمين»، وإنما كانوا أناسًا أنكروا الجانب الباطني من دينهم، وهو مفهوم الولاية؛ أي حجية «المرشد» الذي يُعلِّم أسرار الدين الباطنة. هؤلاء هم الذين يسميهم الشيعة «أهل الظاهر» (علىٰ اختلاف معاني هذه الكلمة)، المتمسكين بظاهر الوحي فقط، «المسلمين الضالين».

وفي إبان الصراع الضاري بين الشيعة وخصومهم، الذين عُرفوا مع الأيام بأهل السنة، أَثَّر عاملان في الفكر العقدي، وأصبحا جوهريين في «ثنائية النظرة». أحدهما: (الحيطة) وذلك أن المؤمن الشيعي غدا مضطرًا إلىٰ «التقية، الكتمان،

الخَبء» حفظًا لحياته وسلامته، ولحياة إمامه وسلامته، ولحياة إخوانه في الدين وسلامتهم، وكذلك صونًا لعقيدتهم. وما دامت الغلبة لـ «حكومة الشيطان» -كما هو حال الدنيا واقعيًّا- فإن كشف الأسرار لا يثير السخرية ولا يبعث علىٰ الجحود فحسب، ولكنه يفضي إلىٰ سوء الفهم، وإلىٰ العنف والبغضاء (كولبرج ١٩٩٥. أمير معزي ٢٠١٤). كل ذلك استتبع فكرةً ذاتَ طابَعٍ صوفي، واجبًا دينيًّا لم تفتأ المصادر تذكره، وتُلحُّ في ذكره، وحاصلُه أن المؤمن الشيعي مدين لإمامه أبدًا بالمحبة، والتصديق، والولاية/التولي. وهو مأمور -في الوقت نفسه- بالتنصل من خصوم إمامه؛ أي بالاضطلاع بواجب (البراءة/التبري). ففي العالم الذي تسوده الحرب وأوزارها لا يكون تمام الولاية للمرشد الإلهي وللعلم الذي يبثه إلا بالبراءة من أعدائه، بل حتىٰ بمعاداة أولئك الذين يسعوْن إلىٰ طمس العلم الحق، والنَّيْل من أهله. (أمير معزي a٢٠١١: الفصل السابع. أمير معزي b٢٠١١: الفصل الأول).

وبوسعنا أن نمثل -هنا أيضًا- لثنائية النظرة بشكل تخطيطي، يقوم علىٰ جدلية الخير والشر (جدول ٤-٢).

جدول (٤-٢) جدلية الخير والشر عند الشيعة

الخير/ العلم	الشر/ الجهل
العلم الكوني	الجهل الكوني
الإمام ومريدوه	أعداء الإمام ومريديه
أئمة النور/العدل/الهدىٰ	أئمة الظلام/الظلم/الضلال
أصحاب اليمين	أصحاب الشمال
ولاية/ تولي/موالاة	براءة/تبري/معاداة

والظاهِر أن هذه النظرة الثَّنَوية للعالم أضحت السمة المميِّزة للدين الشيعي، ولعلم الكلام الشيعي. فازدواجية مفهوم الحقيقة الدينية، المصوَّرة بصورة قطبين متكاملين من ظاهر وباطن، نبي وإمام (ولي)، تنزيل وتأويل، إسلام وإيمان - يمكن تبيانها بطول المحور الرأسي للتلقين الذي يختص بالعالم الروحاني؛ وذلك أن مجاوزة الظاهر إلىٰ الباطن هي اقتراب مطرد من الله، بل حتىٰ من أعظم

أسرار الوجود، وما هذا الاقتراب إلا ثمرة تعليم الأئمة، الذين يُعدون أقربَ إلىٰ الله وإلىٰ فهم أسرار الوجود. أما المحور الأفقي، الذي يختص -بدوره- بعالم الحس والتاريخ، فيبين القتال أيضًا بين مذهبين في هذا العالم، مصوَّرًا بصورة قطبين متعارضين من إمام وعدو، علم وجهل، أصحاب اليمين وأصحاب الشمال، أئمة الهدىٰ وأئمة الجور -فهو [أي هذا المحور الأفقي] يتضمن الصراع العالمي الدائم بين جحفل العلم القدسي وجند الجهل. وحريٌّ بالذكر أن فكرة الولاية (الحب المكنون للأئمة) هي الوحيدة التي توجد في كلا التصورين، مما يشي بجلالة شأنها في بنية العقيدة الشيعية. وهي -إذْ عرضت لطبيعة الإمام، ومكانته، ووظيفته، وكذلك لموقف المؤمنين تُجاهه- عمادُ علم الكلام الشيعي (أمير معزي a۲۰۱۱: الفصل السابع. داكاك Dakake 2007 في مواضع شتىٰ)، كما أن الإمام هو المقصود من الخلق.

المراجع

Amir-Moezzi, M. A. (1992). *Le Guide divin dans le shiisme originel: Aux sources de lesorerisme en Islam.* Paris: Lagrasse (English translation: *The Divine Guide in Early Shiism: The Sources of Esotericism in Islam,* New York: SUNY Press, 1994).

Amir-Moezzi, M. A. (1993). 'Cosmogony and Cosmology: v. in Twelver Shiism. In *Encyclopaedia Iranica,* vi.317-22.

Amir-Moezzi, M. A. (2011a). *The Spirituality of Shii Islam: Beliefs and Practices.* London: I. B. Tauris.

Amir-Moezzi, M. A. (2011b). *Le Coran silencieux et le Coran parlant: Sources scripturaires de lislam entre histoire et ferveur. Paris: CNRS Editions (-English translation: The Silent Quran and the Speaking Quran: Scriptural Sources of Islam Between History and Fervor.* New York: Columbia University Press, 2015).

Amir-Moezzi, M. A. (2014). 'Dissimulation tactique (taqiyya) et scellement de la prophetie *(khatm al-nubuwwa)* (Aspects de limamologie duodecimaine XII). *Journal asiatique* 302: 411-38.

Amir-Moezzi, M. A., and C. Jambet (2004). *Quest-ce que le shiisme* Paris: Fayard. Bar-Asher, M. M. (1999). *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism.* Leiden /Jerusalem: Brill /Magnes.

(al-Barqi) البرقي أحمد بن محمد (محاسن). كتاب **المحاسن**. ط. الحسيني المحدث. طهران: دانشراهي طهران، ١٣٧٠/ ١٩٥٠.

Dakake, M. M. (2007). *The Charismatic Community: Shiite Identity in Early Islam.* New York: SUNY Press.

van Ess, J. (1991-97). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: de Gruyter.

(Fakhr al-Muhaqqiqin) فخر المحققين، محمد ابن العلامة الحِلّي (أصول). **أصول الدين**. MSS مشهد، آستان قدس، ٣٤٩. ٣٥٠.

(al-Fayd al-Kashani) الفيض الكاشاني. (نوادر). نوادر الأخبار. ط. م. الأنصاري القمي. طهران: Pauhishgah-i ulum-i insani, 1374/1996

Gabrieli, F. (1970). 'Imamisme et litterature sous les Bouyides. In *Le shiisme imamite.* Actes du colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968. Ed. T. Fahd. Paris: Presses universitaires de France, 105-13.

Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries).* New York: Routledge.

(Ibn Shuba) ابن شعبة. (تحف). **تحف العقول**. ط. ع. أ. غفاري. قُم: إسلامية، ١٤٠٤/١٩٨٤.

(Jurjani) الجرجاني، ضياء الدين بن سديد الدين (رسائل). *Rasail-i kalami-i talif-i hudud-i qarn-i nuhum-i Hijri.* ط. معصوم نور محمدي. طهران: ميراث مكتوب/أهل قلم، ١٣٧٥/[١٩٩٧].

(Kanturi) كنتوري، إعجاز حسين (كشف). **كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار**. ط. ح. حسين. كلكُتا، ١٩٣٥.

(Khwajagi) الخواجگي الشيرازي (نظامية). **النظامية في مذهب الإمامية**. ط. ع. أوجبي. طهران: ميراث مكتوب، ١٩٩٧.

Kohlberg, E. (1976). 'From Imamiyya to Ithna ashariyya. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39: 521-34.

Kohlberg, E. (1980). 'Some Shii Views on the Antediluvian World. *Studia Islamica* 52: 41-66.

Kohlberg, E. (1986). 'Baraa in Shii Doctrine. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7: 139-75.

Kohlberg, E. (1995). 'Taqiyya in Shii Theology and Religion. In H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions.* Leiden: Brill, 345-80.

Kohlberg, E., and M. A. Amir-Moezzi (2009). *Revelation and Falsification: The Kitab al-Qiraat of Ahmad b. Muhammad al-Sayyari.* Leiden: Brill.

(al-Kulayni) الكليني (كافي). **كتاب الكافي**. ط.ع. أ. غفاري. طهران: إسلامية، ١٣٧٥-٧/ ١٩٥٥-٧.

Madelung, W. (1970). 'Imamism and Mutazilite Theology. In T. Fahd (ed.), *Le shiisme imamite.* Paris, 13-29.

Madelung, W. (1979). 'The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Asharite *Kalam.* In P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophical Theology.* Albany: SUNY Press, 120-30.

Modarressi, H. (1993). *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam: Abu Jafar ibn Qiba al-Razi and his Contribution to Imamite Shiite Thought.* Princeton: Darwin Press.

Modarressi, H. (2003). *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature.* Oxford: Oneworld.

(al-Muqaddas) المقدّس الأردبيلي (أصول الدين). **أصول الدين**. مشهد، آستان قدس، ٣٩، ٣٥١.

Rubin, U. (1975). 'Pre-existence and Light: Aspects of the Concept of Nur Muhammad. *Israel Oriental Studies* 5: 62-119.

Rubin, U. (1979). 'Prophets and Progenitors in Early Shia Tradition. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1: 41-65.

Rubin, U. (1984). 'Baraa: A Study of Some Quranic Passages. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5: 76-92.

(al-Shaykh al-Mufid) الشيخ المفيد (نكت). **النكت الاعتقادية**. في سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد. قم: دار المفيد، ١٤١٣/١٩٩٣، ١٠/١٦-٤٧.

الفصل الخامس

استطراد (١)

الفكر اللاهوتي المسيحي في القرن العباسي الأول

سيدني هـ. جريفيث

كانت اليونانية والسريانية هما الوعاءَ الذي حُفظت فيه الآراء الأولىٰ لمسيحيي الأراضي المفتوحة في بلاد الشام عن الإسلام الناشئ، وذلك في أواخر القرن السابع الميلادي، ثم ما لبثت أن ذاعت في الناس -في مطالع القرن الثامن- مدوناتٌ لمحاورات رسمية -اتخذت السريانية لسانًا- بين ممثلين للإسلام وممثلين للمسيحية، وكذلك ذاع وصف للرؤىٰ المروَّعة لما طوت عليه الأيام رحمَها في شأن هيمنة العرب علىٰ مصاير الأمم المسيحية (هويلاند Hoyland ١٩٩٧). وظهرت -في القرن الثامن أيضًا- البحوث اللاهوتية الأولىٰ التي كتبها مسيحيون بأثر من التحدي الإسلامي الديني المتزايد، وقد كُتبت أولا باليونانية، ثم بالعربية والسريانية بعد ذلك. وكانت هذه هي بدايةَ العلاقة الفكرية والثقافية المتبادَلة بين المفكرين المسيحيين والمسلمين، وذلك علىٰ الرغم من اتشاحها بروح العداء غالبًا، وهي التي أذكت نار التوتر بينهم خلال القرن العباسي الأول (خوري Khoury ١٩٨٩-٩. ريسانن Rissanen ١٩٩٣. جريفيث Griffith ٢٠٠٨a. توماس وروجيما Thomas and Roggema 2009).

ويعد يوحنا الدمشقي (ت٧٦٠) -الذي عاش في القدس في الثلث الأول من القرن الثامن وكان يكتب باليونانية (لاوث Louth 2002)- أولَ لاهوتي مسيحي يُسهم التحدي الإسلاميُّ علىٰ نحو كبير في وضع خطته اللاهوتية. وعلىٰ الرغم من أنه توفر علىٰ درس الإسلام في الباب النهائي فقط من كتاب «**الهراطقة**» ضمن كتابه الأم «**ينبوع المعرفة**»، وكذلك في كتاب منسوب إليه يُجرِي فيه محاورة بين مسيحي ومسلم (لو كوز Le Coz 1992)، فالظاهر أن التحدي الإسلامي الشامل لأصول العقائد المسيحية، كالتجسيد، والتثليث، وحرية الإرادة الإنسانية، كان من وراء خطته في تقديم أول عرض موجَز للفكر المسيحي التقليدي. وكذلك كانت البيئة الإسلامية أيضًا هي التي حددت الإطار الذي واجه فيه تحديات أخرىٰ أحدقت بعقيدته وشريعته الأرثوذكسية البيزنطية من قِبَل خصومٍ مسيحيين وغيرِ مسيحيين، يكتبون باليونانية، والسريانية، ثم بالعربية بعد ذلك. علىٰ أنه لا ينبغي لمن أراد الوقوف علىٰ المقاربة التأويلية في مصنفاته أن يقتصر علىٰ «**ينبوع المعرفة**»، بل يتعين عليه الرجوع إلىٰ خطاباته الثلاثة في الرد علىٰ المحقِّرين من (٩٢) شأن الأيقونات، وإلىٰ بحوثه الكثيرة في الرد علىٰ خصومه المعاصرين من المسيحيين والمانوية (جريفيث ٢٠٠٢، a٢٠٠٨).

لقد صنف يوحنا الدمشقي «**ينبوع المعرفة**» في فورة الخلافات المذهبية بين الطوائف المسيحية في القرن الثامن، تلك التي دارت رحاها باليونانية والسريانية في أراضٍ تقع الآن قطعًا تحت الحكم العربي الإسلامي. وكان مخالفوه الأساسيون هم النساطرةَ، واليعاقبةَ خاصة، والمونوثيليين [القائلين بمشيئة واحدة]، وكذلك بعضَ من جنح إلىٰ المانوية من مفكري زمانه، بعد أن رُدُّوا إلىٰ الحياة في العهد الإسلامي الأول (جريفيث ٢٠٠٢). وقد عرض الدمشقي -في خطاباته التي دبجها للرد علىٰ محقري الأيقونات- لمشكلة كهنوتية وقعت بين مسيحيي عصره جوابًا علىٰ الخطة الأموية في دعواها أن أراضيَ الخلافةِ العامةَ معرِضٌ للإسلام، وهو ما استتبع إزالة الصلبان المسيحية والأيقونات، فضلا عن منافحة توقيرها من قِبل المسلمين وغيرهم؛ لِمَا أنَّ ذلك وثنيةٌ، وإظهارٌ للعقائد المسيحية المعارضة للقرآن. (جريفيث a٢٠٠٧، ٢٠٠٩، ٢٠١١). أما كتبُ يوحنا الجدليةُ في الرد علىٰ النساطرة واليعاقبة، والمانوية، فقد بحثت قضايا

أثارت الشقاق بين المسيحيين في دولة الخلافة في النصف الأول من القرن الثامن. وكان لحضور الإسلام أثر لا يخفىٰ علىٰ كل ما دوَّنه في هذه الكتب؛ وذلك لأنها درست موضوعاتٍ فكريةً وعَقَديةً كانت -إذا صح القول- «كلأً مباحًا»، كما أنها لم تخاطب المسيحيين فقط، بل المسلمين أيضًا (جريفيث ٢٠٠٢).

لقد شهد النصف الأول من القرن الثامن -وهو الحقبة التي كتب فيها العربيُّ اللسان، اليونانيُّ القلم، يوحنا الدمشقيُّ، تواليفَه المشهورة- تطورًا مرموقًا في الخطاب الإسلامي الديني في موضعين علىٰ وجه الخصوص: دمشق في سورية، والبصرة في العراق، وهذا ما يقَرُّ في النفس متىٰ ذُكرت أسماء غيلان الدمشقي (ت٧٤٩)، وجهم بن صفوان (ت٧٤٥)، والحسن البصري (ولد في ٦٤٢- وتوفي في ٧٢٨)، وواصل بن عطاء (ت٧٤٨). لقد كان الجدل الدائر بين هؤلاء العلماء في قضايا الإرادة الإنسانية ومداها، وما يُعتقد في الله، وفي صفاته، وفي موضوعات أخرىٰ، هو الذي شكَّل -في ذلك الوقت- خلفية التطور الفكري الذي أدركته المدرسة الاعتزالية الواسعة (فان إس ١٩٩١-٧). ولن نُبعد في الوهم إذا نحن افترضنا أن يوحنا الدمشقي، ذلك الموصولَ بالناس المتكلمَ بالعربية، كان محيطًا بهذا التطور الذي غشي مفكري المسلمين. بل لقد لاحظ الباحثون أن تصانيف المعتزلة الأُول جرت في بنية ترتيبها علىٰ سَنَن ترتيب الموضوعات في فصل «**معرض الإيمان القويم**» (*De Fide Orthodoxa*) من الكتاب الأم ليوحنا «**ينبوع المعرفة**» (بينز Pines 1976). من أجل ذلك يتعين علىٰ الدارسين للنصوص الكلامية العربية الأولىٰ أن يتنبهوا إلىٰ أمثال هذه الموافقات في البنية الموضوعية وفي نمط الخطاب بين النصوص التي يتوفرون علىٰ درسها، وبين النصوص المسيحية اللاهوتية والتفسيرية الأولىٰ في السريانية (كوك Cook1981. رودولف Rudolph 1997).

لقد كان الظهور الأول لعلم اللاهوت المسيحي بالعربية في النصف الثاني من القرن الثامن بعد ميلاد المسيح، ووافق ذلك بدايةَ حركة الترجمة اليونانية/ العربية في بغداد، وهو العمل الذي أسهمت فيه الأقلام المسيحية علىٰ نحو

واسع، ووافق كذلك برنامجًا معاصرًا كان من بين معالمه اتخاذُ الأمم المسيحية نفسُها العربيةَ لسانًا، سواءٌ في ترجمة الإنجيل وبعض الآداب التراثية الكنسية أم في تأليف طائفة من الكتب بعد أن غلبت العربية علىٰ الناس في معاملاتهم اليومية (جراف Graf 1944-53. جوتاس ١٩٩٨. جريفيث ١٩٨٨. جريفيث a١٩٩٧). ويرجع أول البحوث اللاهوتية المسيحية المكتوبة بالعربية إلىٰ الربع الثالث من القرن الثامن، وقد بدا فيه كاتبه -المجهول- وثيقَ الصلة بالفكر الإسلامي، وبالعبارة القرآنية. والأسلوب العربي الذي كتب به بحث «**في تثليث الله الواحد**» (on the Triune Nature of God) -وهذه هي الترجمة التي اختارها أول ناشر ومترجم لهذا النص (جيبسون ١٨٩٩)- تسري فيه أصداء الألفاظ القرآنية (سمير Samir 1994). كما أن المؤلف قد أشار إلىٰ بعض آيات القرآن، واقتبس بعضًا، ووضعها جنبًا إلىٰ جنب مع ما اقتبسه من العهدين القديم والجديد، قاصدًا بذلك إلىٰ إطراء صدق [حقية] العقائد المسيحية العتيدة التي أوسعها القرآن نقدًا: التثليث والتجسد. ولقد يسعنا أن نطلق علىٰ هذا الصنيع الاستدلال بين الديني (inter-scriptural reasoning)، أو لعل الأفضل أن يقال: الدليل النصي بين الديني (inter-scriptural proof-texting)[1] (سوانسون Swanson 1998)، وهذه حيلة تبريرية تأثلت في علم اللاهوت المسيحي المكتوب بالعربية، إلىٰ أن بلغت مداها في القرن الثالث عشر في خطاب بولس الأنطاكي (Paul of Antioch) إلىٰ صديق مسلم (خوري Khoury 1964)، وما استتبعه هذا الخطاب من الأجوبة المحكَّكَة المسهَبة من قِبَل العلماء المسلمين، من طبقة ابن تيمية في القرن الرابع عشر (عبيد وتوماس Ebied and Thomas 2005).

وفي نهاية القرن الثامن في العراق، أوائلَ العصر العباسي، في البصرة وبغداد، حيث كان علم الكلام تمتاز معالمُه، وسوقُ الاعتزال تلقىٰ رواجًا لدىٰ علماء الدين المسلمين، تنبه مسيحيان -كانا يكتبان بالسريانية- إلىٰ هذا التطور،

(١) هذه هي الترجمة التي آثرناها لكلا التعبيرين؛ لأن مراد الكاتب -فيما فهمناه- الاستدلالُ بنصوص مقدسة ذات أصول شتىٰ، من القرآن والإنجيل والتوراة. وقد جهدنا وسعنا ألا نعدل بالمقابل العربي إلىٰ عجمة في التركيب تعافها نفوس الفصحاء. (المترجم)

وشرعا في دفع هذا التحدي الاعتقادي الذي فرضه الإسلام. وعلىٰ غرار ما فعل يوحنا الدمشقي في بيت المقدس في مطالع هذا القرن، في كتابه الأكبر «**ينبوع المعرفة**»، حين جابه التحدي جملةً بتأليف مقدمة منهجية مختصرة في العقيدة المسيحية، دفعًا لمعارضات المخالفين الكثيرة، من مسيحيين وغير مسيحيين، وضمَّنها علىٰ وجه الخصوص ردًّا علىٰ الإسلام، أقول: علىٰ غرار ذلك كتب ثيودورس باركوني (Theodore Bar Koni) (حوالي سنة ٧٩٢) -وهو لاهوتي من الكنيسة الشرقية، المسماة بـ «النسطورية»- تعليقة في الدين المسيحي في نهاية القرن الثامن (جريفيث a١٩٨٢)، وهي عرضٌ منهجي للملامح المميِّزة لعقيدة كنيسته، صاغها -في أسلوب نسطوري- علىٰ هيئة شرح للمواضع الصعبة في العهدين القديم والجديد، وأتمها بمقدمة فلسفية ومنطقية، وعَرْضٍ عقدي ردًّا علىٰ المخالفين المسيحيين وغير المسيحيين، ثم بملحق في الملل والنحل تضمن ردًّا خاصًّا علىٰ الإسلام (جريفيث ١٩٨١). ثم تأثر البطريرك النسطوري، تيموثاوس الأول (Timothy I) (ولد سنة ٧٢٧/٨، وولي كرسي البطريركية بين ٧٨٠: ٨٢٣) في رسائله السريانية خُطَىٰ تعليقة ثيودورس، فتوفر علىٰ درس التحديات الإسلامية للدين المسيحي. وهو لم يفعل ذلك فحسب في حكاية مناظرته الشهيرة مع العلماء المسلمين في مجلس الخليفة المهدي (خلافته من ٧٧٥ إلىٰ ٧٨٥) -التي ما لبثت أن ترجمت إلىٰ العربية- وفيها تصدىٰ البطريرك -وكان آنئذٍ يقيم ببغداد- للاعتراضات الإسلامية علىٰ العقائد المسيحية، ومضىٰ يثبت صحتها (هيمجارتنر Heimgartner 2011. بوتمان Putman 1975)، بل لعله فعل ذلك علىٰ نحو أظهر في رسائل أخرىٰ. وقد أخبر تيموثاوس -في إحدىٰ رسائله التي لم تلق بعدُ درسًا كافيًا- بمحاورته مع مسلم «أرسطي» في بلاط المهدي، وجرت هذه المحاورة علىٰ نهج من الموضوعات مرسوم، وعلىٰ نحو من الخطاب يشبه ذلك الذي شاع بين متكلمي ذلك الزمان. كما أنه أجاب في رسالة أخرىٰ علىٰ أسئلة قَس مسيحي في ضواحي البصرة، كان قد أجرىٰ محاورة مع المسلمين (جريفيث b٢٠٠٧). ويرىٰ الناظر في هذه الرسائل بحق ازدهار الخطاب المسيحي اللاهوتي واضحًا في كنف الأفق الفكري لعلم الكلام الإسلامي، وهو الذي بلغ غايته في العربية في النصف الثاني من القرن العباسي الأول. وحري بالذكر أيضًا أن تيموثاوس

كان قد عُهد إليه بترجمة كتاب «**الجدل**» *(Topics)* لأرسطو بأمر من الخليفة المهدي، وهذا دليل آخر علىٰ مشاركته في الحياة الفكرية في بغداد (جوتاس ١٩٩٨ : ٦١، رقم ١. بروك Brock 1999).

ويُعد المِلكي (Melkite)، ثيودورس أبو قُرة (Theodore Abu Qurra) (ولد ٧٥٥، وتوفي ٨٣٠) أولَ لاهوتي مسيحي يكتب بالعربية بانتظام. ولد بالرُّها في سورية، وترهب في ديْر مار سابا في صحراء يهودا، ثم أصبح مَطرانًا في حران. وقد تخرج بتصانيف يوحنا الدمشقي، وكتب باليونانية والعربية كلتيهما، وذكر عن نفسه أنه صنف طائفة من البحوث -بلغته الأصلية، السريانية- في طبيعة المسيح (جريفيث ١٩٩٣. لامورو Lamoreaux 2002)، بل إنه عالج في تصانيفه العربية -بوجه عام- القضايا المتعلقة بهذا الموضوع، الذي بثت الشقاق بين الكنائس في عصره، وكذلك نافح عن صحة العقائد المسيحية ضد سهام النقد التي فَوَّقَها إليها المسلمون (لامورو ٢٠٠٥). وكتب -كما فعل يوحنا الدمشقي من قبل- في الدفاع عن الشعائر المسيحية المتعلقة بتقديس أيقونات المسيح والقديسين، غير أنه اجتمع عليه في الخصومة المسلمون ومنكرو الأيقونات من النصارىٰ، ولعل بحثه قد تضمن أول أثر إسلامي تراثي مكتوب في إنكار رسم الصور (جريفيث b1997). ومما يجدر ذكره أن أبا قرة هو صاحب الكتاب العربي المهم في الكلام المسيحي، الذي أقامه في بنيته الموضوعية وفي أسلوب خطابه الجدلي علىٰ طريقة المتكلمين المسلمين في القرن العباسي الأول. وقد ادعىٰ فيه أن المسيحية هي الدين الحق الذي يريد الله الواحد أن يُعبد علىٰ وَفقه، كما استنبط منهاجًا عقليًّا لمقارنة الدعاوَىٰ [المسيحية] بالحقيقة التي اصطنعتها طوائف دينية معاصرة، مستندةً إلىٰ نظرية الأفلاطونية المحدثة في المعرفة، التي نفقت سوقُها آنذاك في الدوائر الفكرية في البصرة وبغداد (جريفيث ١٩٩٤). ولعل هذا هو السبب الذي حمل المتكلم المعتزلي أبا موسىٰ عيسىٰ بن صُبيح المُردار (ت٨٤٠) علىٰ أن يصنف «**كتاب الرد علىٰ أبي قرة، النصراني**» (دودج Dodge 1970 : ١/٣٨٨). وقد كان لأبي قرة كذلك مشاركة في حركة الترجمة اليونانية/العربية في عصره، وإليه يرجع الفضل في ترجمة «**التحليلات الأولىٰ**» *(Prior Analytics)*، وكتاب آخر منسوب إلىٰ أرسطو، هو «**فضائل النفس**» *(De virtutibus animae)* (جريفيث

a١٩٩٩). ولنذكر -ختامًا- أنه عُرف في عصره باقتداره في المناظرات، وتجلت مقدرته في الدفاع عن المسيحية ضد اعتراضات كبار المتكلمين المسلمين في مجالس الخليفة المأمون (حكمه من ٨١٣ إلىٰ ٨٣٣) -حينما ألمَّ هذا الأخير بحران في سنة ٨٢٩- في نص مناظرةٍ، كُتبت بالعربية بعد وفاته [أبي قرة] بقليل (نصري Nasry 2008).

وخَلَف من بعد أبي قُرة طائفةٌ أخرىٰ من الكتاب الملكيين في القرن التاسع، ساروا سيرته، فقيدوا -بلسان عربي- مختصراتٍ في العقيدة المسيحية، راموا بها رد الخطر الإسلامي الحازب. ومن بين هذه المختصرات «**المختصر في طرق الإيمان**»، الذي يُنسب في بعض الأحيان خطأً إلىٰ أبي قرة، وهو لم يحقق بعد، وتمام اسمه: «**المختصر في طرق الإيمان بإثبات ثالوث وحدانية الرب، وتجسد الرب الكلمة من مريم العذراء الطاهرة**»[1] (جريفيث ١٩٨٦. جريفيث ١٩٩٠. سمير ١٩٨٦). وقد بين المؤلف في مقدمة كتابه -ذي الخمسة والعشرين فصلا- أن المخاطب به هم المسيحيون الذين يتكلمون العربية، والذين يحاورون المسلمين. وعلىٰ الرغم من أنه «ملكي»، وأنه درس -في الفصل الرابع عشر من الكتاب- مذهب مخالفيه من النصارىٰ في طبيعة المسيح، وأنكره، فإنه لم يُشغل -في أي موضع آخر من كتابه- بأي خلاف آخر مما وقع بين طوائف النصارىٰ، بل كان مستغرَقًا في الرد علىٰ المسيحيين الذين يَنشدون إيجاد ضرب من التوفيق العقدي مع الإسلام، يتضمن قبول الشطر الأول من الشهادتين. وقد نبه المؤلف -في إبان رده علىٰ هذا الدعوة- مقتبِسًا من القرآن، أن المسلمين «يعنون إلهًا آخر سوىٰ الآب، والابن، وروح القدس، ففي عقيدتهم أن الله ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣]، وقولهم «لا إله إلا الله» يشبه قولنا في اللفظ، ويباينه في المعنىٰ» (جريفيث ١٩٨٦: ١٣٨). وقد عاد إلىٰ الاقتباس من المصطلح القرآني

(١) لم أقف علىٰ الاسم العربي لهذ الكتاب؛ ولذلك اجتهدت في ترجمته عن الإنجليزية، وهذا عنوانه في الأصل:

"The Summary of the ways of faith in affirming the Trinity of the oneness of God, and the Incarnation of God the Word from the pure virgin Mary". (المترجم)

حين اتهم رجال الكنيسة الساعين إلىٰ مثل هذا التوفيق بـ «المنافقين»، الذين «يفرون من القول بالثالوث وبالتجسد لما يلقوْنه -بسبب ذلك- من تقريع الأجانب» (جريفيث ١٩٨٦: ١٣٩). ثم تمادىٰ فوصفهم بأنهم «لا إلىٰ النصارىٰ، ولا إلىٰ الحنيفيين (الحنفاء)؛ أي المسلمين، ولكنهم مذبذبون بين ذلك» (جريفيث ١٩٨٦: ١٤٠). وقد استعار هذا الوصف الأخير «مذبذبين» من السنة النبوية، وذلك في حديث رواه أحمد بن حنبل (٧٨٠-٨٥٥) في مسنده أن النبي ﷺ قال لمسلم عَزَب: «**تزوج، وإلا فأنت من المذبذبين**»[1] (جريفيث ١٩٨٦: ١٤٠). وهذا المثال الأخير، مع ما مرَّ من اقتباس ألفاظ القرآن وعباراته في «**المختصر في طرق الإيمان**» يكشف عن معرفة المؤلف بلغة الإسلام علىٰ نحو ليس أكثر ظهورًا من وصفه الدائم للمسيح خلال الكتاب بـ «رب العالمين»، وهي العبارة التي تختص بالله وحده في القرآن. أما الفصول التالية فتوفرت علىٰ درس العقائد المسيحية الأساسية، ومناقشة التفسير الصحيح لمواضع من العهدين القديم والجديد، وبيان الشعائر الطقسية المسيحية والإجراءات الكنسية، كلٌّ ذلك دفعًا لتحديات الإسلام المعروفة.

وثمة نص آخر يرجع إلىٰ القرن التاسع، كاتبه ملكي، سلك السبيل نفسها، غير أنه لم يستكثر من لغة الإسلام واصطلاح القرآن، علىٰ نحو ما فعل «**المختصر في طرق الإيمان**»، وهو عرض للعقائد والشعائر المسيحية في كتاب سماه صاحبه «**كتاب البرهان**». وقد نُسب هذا الكتاب خطأً عند نشره إلىٰ البطريرك «الملكي» سعيد ابن البطريق (Eutychius of Alexandria) (٨٧٧ - ٩٤٠) (كاشيا ووات Cachia and Watt ١٩٦٠-١)، والأغلب أن مؤلفه الحقيقي -في نهاية القرن التاسع- هو

---

(١) المخاطَب عكاف بن بشر التميمي، والحديث رواه أحمد في مسنده (رقم ٢١٣٤٢)، وعبد الرزاق في مصنفه (رقم ١٠٣٨٧)، من حديث أبي ذر رضي الله عنه، لكن الهيثمي ضعف هذا الطريق؛ لجهالة الراوي عن أبي ذر، ورواه الطبراني في الكبير (١٨/ ٨٥، رقم ١٥٨) من حديث عطية بن بسر المازني، وفيه: «ويحك يا عكاف، تزوج فإنك من المذنبين»، بدلًا من «المذبذبين». وللحديث طرق أخرىٰ، قال الحافظ في الإصابة: كلها لا تخلو من ضعف. علىٰ أن الأولىٰ والأقرب أن يقال إن المؤلف استعار هذا اللفظ من القرآن، فقد ورد في قوله تعالىٰ في صفة المنافقين: «مذبذبين بين ذلك لا إلىٰ هؤلاء ولا إلىٰ هؤلاء» (النساء: ١٤٣). (المترجم)

الملكي بطرس (Peter)، مطران بيت رأس (كابيتولياس Capitolias) في شرق الأردن (سوانسون ١٩٩٥). وقد كان همه الأول -خلافًا لصاحب «**المختصر في طرق الإيمان**»- أن يُطري العقيدة الخلقيدونية ضد خصومها المسيحيين، كـ «اليعاقبة» و«النساطرة».

وفي العراق، في مطالع القرن التاسع، نرىٰ أنه علىٰ الرغم من أن اليعقوبي حبيب بن خدمة، أبو رائطة (ت٨٥١) -وهو من مخالفي أبي قرة- كان مشغولاً في الأساس بالمنافحة عن صدق دعاوىٰ طائفته في صيغة الاعتراف المسيحية ضد مجادلات معاصريه من الملكيين والنساطرة الناطقين بالعربية، فقد وجه عدة رسائل إلىٰ أتباعه من النصارىٰ، دافع فيها عن المسيحية بوصفها الدينَ الحقَّ، وساق حججًا يؤيد بها العقائد المسيحية التي يستنكرها المسلمون (جراف Graf 1951. كيتنج Keating 2006). وقد رام أبو رائطة برسالته عن الثالوث البرهنةَ علىٰ أن الإيمان بالأقانيم الثلاثة لله الواحد (التثليث) لا يناقض البتة الإيمان بالله الواحد (التوحيد)، كما سعىٰ في رسالته عن التجسد إلىٰ بيان أن المسيح -الذي هو كلمة من الله وروح منه، كما صرح بذلك القرآن (٤ : ١٧١)- هو ابن الله المجسَّد، دون أن يعني ذلك لحوق تغيير أو تبديل بالله. لقد تغيا أبو رائطة إقامة البرهان علىٰ صحة العقائد المسيحية إجابةً لنداء القرآن لأهل الكتاب: ﴿هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]. ودعا دعاء صريحًا -في مقدمة دفاعه عن عقيدة التثليث- إلىٰ مناقشة المسألة علىٰ وفق أصول علم الكلام، علىٰ نحو ما كان يعرفها المتكلمون المسلمون في ذلك الزمان، وأوصىٰ قراءه المسيحيين أن يقولوا لمحادثيهم من المسلمين: «**أيها القوم، إنما دعانا إلىٰ محاورتكم، وهيج ما هيج في مناظرتكم، فيما بيننا وبينكم، رجاءُ أن تنصفونا في الكلام، وتفاصلونا منه مفاصلة الإخوة المشتركين في بضاعة توارثوها عن أبيهم، وكلهم فيها مشتركون، ليس لبعضهم فيها شيء دون بعض، فنحن وأنتم في الكلام سواء**» (جراف ١٩٥١ : ٣-i.٤). وقد شُحنت عبارات أبي رائطة العربية -كحال الكثير من الكتاب المسيحيين العرب- بالألفاظ والعبارات القرآنية، كما أنه عمد إلىٰ محاكاة أسلوب المتكلمين العرب ولغتهم، فسطا علىٰ طرائقهم في التعبير بغية أن يهب العقائد المسيحية الموروثة نفَسًا جديدًا، أو -علىٰ الأقل- نوعًا جديدًا

من وجوه الدفاع. علىٰ أنه لم يقتصر علىٰ الدفاع عن عقيدتي التثليث والتجسد، بل كان من همه التدليل علىٰ أن المسيحية هي الدين الحق، معولا في ذلك علىٰ طريقة متميزة من الاحتجاج، اعتمدتها طائفة من الكتاب العرب المسيحيين في القرن العباسي الأول، وحاصلها أن الدين يكون حقًّا إذا خلا من الملامح السلبية الست أو السبع التي هي حَرِيَّةٌ أن تصرف عن أي دين موالاة العقلاء من الناس (جريفيث ١٩٧٩).

والحق أن الاشتغال بالبرهنة علىٰ صحة عقيدة التثليث كان قطب الرحىٰ في علم اللاهوت المسيحي العربي في القرن العباسي الأول، وذلك بالتعويل علىٰ الاصطلاحات العربية المستخدمة -في علم الكلام المنهجي المزدهر- من قِبَل المتكلمين المسلمين عند حديثهم عن الطبيعة الوجودية للصفات الإلهية. وفي النصف الثاني من القرن العباسي الأول، رام بعض علماء الدين المسلمين -تأسيًا بالتطور النظري الذي حدث في النحو العربي، كما نراه في بعض الأعمال، مثل **«الكتاب»** لعمرو بن عثمان سيبويه (ت٧٩٣)- إيجادَ طرق تشرح منهجيًّا كيف أن أسماء الله الحسنىٰ وصفاتِه الواردةَ في القرآن يمكن أن تخبر بحقائق عن الله الواحد دون أن تمس -بأي وجه من الوجوه، ولو نظريًّا- عقيدة التوحيد (فرانك ١٩٧٨. جيماريه Gimaret 1988). وإن يكن هذا الأمر وغيره من الموضوعات هو الذي شغل بال العلماء المسلمين في القرن التاسع وبعده، فإن معاصريهم من العرب المسيحيين المدافعين ما لبثوا أن رأوا في هذه التطورات التي مس طائفُها الفكرَ المنهجيَّ العربي في بحث الصفات الإلهية فرصةً للاحتجاج -باللغة نفسها- لصحة عقيدة الثلاثة الأقانيم في الله الواحد، فقالوا: إن من بين جميع الصفات، ثَمَّ ثلاثٌ هن السابقات -منطقيًّا ووجوديًّا- علىٰ غيرهن؛ وهي تلك التي تنم عن البقاء الحقيقي لأفعال الوجود، والحياة، والحكمة في الطبيعة الإلهية. واتخذ كل مدافع [من المسيحيين] سبيلا تخصه في تجلية هذا المعنىٰ بألفاظ عربية -تُذكِّر بالمصطلحات المستخدمة في الخطاب الإسلامي عن صفات الله- قاصدًا إلىٰ تحليل مسألة وجوده، وحياته، وحكمته من خلال التعبير عن المعتقد المسيحي في الإله الواحد، بوصفه الآب، والابن، والروح القدس (حداد Haddad 1985). ويمكن أن يقال: إن هذا الخطاب المستعار في الدفاع المسيحي فَرَضَ -من

جهته- تحديًّا علىٰ المتكلمين المسلمين، الذين رغبوا في تفادي نتائج تفكيرهم المحض، تلك التي بدت مؤيدةً للدعاوىٰ المسيحية في أن هذا النمط من الاحتجاج يشهد -ضمنيًّا- لمعقولية عقيدة التثليث.

فقد كان هم كلا الرجلين: ثيادروس أبو قرة، وحبيب بن خدمة أبو رائطة إثباتَ صحة عقيدة التثليث بهذا الأسلوب العربي المذكّر بالمحاورات الإسلامية الدائرة حول كيفية الفهم الصحيح، وبيان أهمية إثبات حقيقة الصفات الإلهية. وكذلك صنع نفر من الكتاب المسيحيين الأكثر ذيوعًا في العربية، في القرنين التاسع والعاشر (جريفيث 2008b: 75-105). غير أن الكاتب المسيحي الذي تلبست طريقتُه في الحجاج -غيرَ مدافَعٍ- بلباس متكلمي المسلمين في بحوثهم هو «النِّسطوري» عمار البصري (نحو سنة ٨٥٠)، وليس غريبًا -والرجلُ بصري الأصل- أن تكون كتبه العربية الباقية موافقة في برنامجها وبنائها -من حيث السمات الموضوعية، وأسلوب الخطاب- للنمط المعياري للنصوص الكلامية في أيامه (هَايِك Hayek 1977. جريفيث ١٩٨٣). وأكثر من ذلك، أنك تراه في مناقشته للصفات الإلهية، وفي استخدامه للبناء المنهجي القائم علىٰ دلالتها وفقًا لمنطق النحو النظري العربي، الذي يُطل من وراء المباحثات في صفات الله بين المتكلمين، أقول: تراه يفند -علىٰ الخصوص- آراء الكاتب المعتزلي أبي الهذيل العلاف (ت٨٤٠) في المراتب الوجودية (ontological status) التي تثبتها الصفات لله، مؤكدًا أن آراء أبي الهذيل تُلحق -منطقيًّا- بالله وبصفاته وصفَ الحدوث (جريفيث c١٩٨٢). فما عجبٌ إذن أن تجد ابن النديم يذكر في «**الفهرست**» من أثر ذلك أن لأبي الهذيل كتابًا، عنوانه «**الرد علىٰ عمار النصراني، في الرد علىٰ النصارىٰ**»[1] (دودج ١٩٧٠: ١/ ٣٩٤).

---

(١) ثمة ملاحظتان: **الأولىٰ**: أن المعروف في لقب صاحب كتاب «الفهرست» أنه النديم، فقد ذكر مترجموه أنه «أبو الفرج محمد ابن أبي يعقوب إسحاق الوراق، المعروف بالنديم، مصنف كتاب «فهرست العلماء»، إلخ. فهو النديم، لا أبوه. **والأخرىٰ**: أن الكاتب أدرج عبارة «في الرد علىٰ النصارىٰ» في عنوان كتاب أبي الهذيل، والظاهر من مراجعة كتاب الفهرست أنها بيان من النديم لموضوع الكتاب، وأن عنوان الكتاب هو «الرد علىٰ عمار النصراني» فقط، دون هذه الزيادة (انظر: الفهرست، مؤسسة =

وقد تنبه مفكرون مسلمون آخرون في ذلك الوقت إلىٰ الازدهار الذي شهده علم اللاهوت المسيحي في العربية، وكان أبرزَهم وأوسعَهم باعًا المفكرُ الحرُّ أبو عيسىٰ الوراق (ت٨٦٠)، الذي لم يكثر من الكتابة فقط -بعلمٍ- عن طوائف المسيحيين في العالم الناطق بالعربية، بل نقد علىٰ الخصوص عقيدتي التثليث والتجسد (توماس ١٩٩٢، ٢٠٠٢)، علىٰ نحو ما عرضهما ودافع عنهما بالعربية المدافعون المسيحيون المنهجيون في القرن العباسي الأول. ثم عني المتأخرون من الكتاب المسلمين، كالملخِّص المعتزلي عبد الجبار الهمذاني (ت١٠٢٥) بوصف التاريخ والفكر المسيحيين ومناقشتهما في شيء من الطول (رينولدز .Reynolds 2004 رينولدز وسمير ٢٠١٠)، بينما كان المتكلمون الآخرون يُضمنون كتبهم عادةً تفنيدًا للعقائد المسيحية (توماس Thomas 2008).

وبالإضافة إلىٰ الكتب والرسائل التي صنفت في علم اللاهوت المنهجي والدفاعي، قام مجادلون مسيحيون عرب في القرن العباسي الأول أيضًا بتأليف طائفة من الكتب الجدلية الأكثر شعبية، مخاطبين بها جمهور المسيحيين، وجعلوا همهم فيها الدفاع عن العقائد المسيحية، والهجوم الجدلي علىٰ الإسلام فكرًا وعملا (جودويل Gaudeul 2000، توماس وروجيما ٢٠٠٩). وأكثر الأعمال عبقريةً في هذا الصدد -في العربية والسريانية جميعًا في القرن التاسع- «**أسطورة الراهب بَحيرا**» المجهولة المؤلف. فقد استلهم المؤلف المسيحي لهذا العمل القصة الواردة في سيرة محمد ﷺ عن لقاء نبي المستقبل -وهو في يفاعته- بالراهب الذي تفرس فيه أنه النبي المبشَّر به. وقد اعتمد مؤلف الأسطورة -مع إدراجه موضوعات متصلة بنهاية العالم- علىٰ القصة في إنشاء نص (سيناريو)، خلاصته أن الراهب الجاحد حين لقي النبي ﷺ في شبابه، جعل يعلمه أصول الفكر المسيحي، بغيةَ تعليم العرب المسيحية بطريقة السؤال والجواب، وقد انطوىٰ ذلك علىٰ خدعة يتوسل بها محمد ﷺ إلىٰ تأييد رسالته بقِطَعٍ من الوحي الإلهي التي ستصبح -في الوقت المناسب- قرآنًا، لولا أن الرسالةَ المسيحية

= الفرقان للتراث الإسلامي، لندن: ١٤٣٠-٢٠٠٩، بتحقيق الدكتور أيمن فؤاد سيد، ٢/١، ص٥٦٦).

(المترجم)

المعبَّر عنها أصالةً [في هذا القرآن] أصابها التحريف بأيدي كَتَبَةٍ يهودٍ حاقدين، كانوا بين أوائل أتباع محمد ﷺ (روجيما ٢٠٠٩).

وقد صنف جماعة من الكتاب المسيحيين العرب من القرن التاسع الميلادي كتبًا ذائعة، تعرض مجادلات دارت بين مختصمين مسيحيين ومسلمين، وتقدم دائمًا راهبًا يظهر في مجلس الأمير أو الخليفة، وهي بذلك تسوق نموذجًا لكيفية دفاع المسيحي عن صحة معتقده في مواجهة الانتقادات التي يرميه بها المسلمون. ومن البين أن هذه الكتب تسودها نغمة جدلية، وأنها ألفت رغبةً في تثبيت إيمان المذبذبين من النصارىٰ (جريفيث ١٩٩٩a. نيومان Newman 1993). علىٰ أن أقوىٰ الآثار المسيحية العربية الجدلية ضد الإسلام وأكثرها ذيوعًا في تلك الفترة ذلك العمل الذي يُجهل مؤلفه، والذي سيق مساق رسائل متخيَّلة متبادلَة بين مسلم، هو عبد الله بن إسماعيل الهاشمي، ومسيحي، هو عبد المسيح بن إسحاق الكندي، اللذيْن يدل اسماهما علىٰ معتقديهما. لقد أورد المؤلفُ المسيحي المجهول رسالةً من عبد الله إلىٰ عبد المسيح، يدعوه فيها إلىٰ اعتناق الإسلام، ويشرح له -علىٰ نحو واضح وصريح- الملامح الأساسية للعقيدة الإسلامية. غير أن عبد المسيح وجه -في رده المطول- نقدًا مرًّا لدعوىٰ محمد ﷺ النبوة، ولكون القرآن كتابًا موحىٰ به من عند الله، ولتبشير الإسلام بأنه الدين الصحيح. وفي الحق أن معرفة المؤلف المجهول بالتراث والفكر الديني الإسلاميين في عصره مُعجِبٌ، كما أن النص اشتمل علىٰ روايات لبعض الأحداث، كجمع القرآن، تعد أسبق- في بعض الجوانب من نظائرها الإسلامية المحفوظة الباقية. إن هذا النص هو بيقين أعدىٰ نص مسيحي جدلي كُتب بالعربية ضد الإسلام. وقد ذكر بعض العلماء المسلمين، كأبي حيان التوحيدي (ت١٠٢٣) وأبي الريحان البِيروني (ت١٠٤٨) اسم الكندي في تصانيفهم، كما لو كان مؤلفًا مسيحيًّا معروفًا، لكنهما لم يقولا شيئًا عن هذه المراسلات بين الهاشمي والكندي (حداد ١٩٨٥ : ٤١). وليس بمستغرب -والحال هذه- أن تنتشر هذه الرسائل بين المسيحيين الناطقين بالعربية، وأن تنسخ عدة مرات، بل أن تُترجم إلىٰ اللاتينية في القرن الثاني عشر (بوتيني Bottini 1998, 2008).

وفي القرن التاسع أيضًا، بدأ المفكرون النصارىٰ الذين يكتبون بالعربية يتجافوْن قليلا عن أسلوب الكلام الذي انتهجه اللاهوتيون الأُول فيما بينهم، ويدنون أكثر من المقاربة الفلسفية والمنطقية التي ألقت بظلالها علىٰ آثار أهم المفكرين النصارىٰ في القرنين العاشر والحادي عشر في ضواحي بغداد، كاليعقوبيَّيْن يحيىٰ بن عدي (ولد في ٨٩٣، وتوفي في ٩٧٤)، وعيسىٰ بن زُرعة (ولد في ٩٤٣، وتوفي في ١١٠٨). وكانت السبيل قد عُبدت لهؤلاء بفضل المترجمين والناقلين الأُول للعلوم اليونانية، كالنسطوري حنين بن إسحاق (ولد في ٨٠٨، وتوفي في ٨٧٥)، الذي مهد السبيل -علاوة علىٰ كونه مترجمًا صَناعًا- لظهور من عُرفوا في قابل الأيام في بغداد بـ «الأرسطيين النصارىٰ». لقد أغْلَىٰ قيمةَ الحياة الفلسفية نفسِها، وقدَّم العقل في الفكر الديني، وأكْبَرَ السعيَ إلىٰ تحقيق السعادة، لا الفرديةِ والشخصيةِ فحسب، بل الاجتماعيةِ والسياسيةِ كذلك (جريفيث c٢٠٠٨). وفي جيل لاحق للزمان الذي كان المنطقي المسيحي، أبو بشر متَّىٰ بن يونس (ت٩٤٠) يعلِّم المسلم أبا نصر الفارابي (ولد في ٨٧٠، وتوفي في ٩٥٠) والتلميذَ المسيحيَّ لهذا الأخير، وخَلَفَه في المنطق والفلسفة، يحيىٰ بنَ عديٍ، [أقول: في الجيل التالي] اتخذ الفكر اللاهوتي المسيحي في العربية وجهة جديدة في درس «الإنسان الكامل»، وفي أفضل نظم الحكم التي يستطيع في ظلها أن يحيا -في أمان كامل- حياةً طيبة، وأن يمارس الدين الصحيح (ابن عدي ٢٠٠٢). لقد حاد يحيىٰ بن عدي وأكثر تلامذته في الفلسفة -حتىٰ في تواليفهم الدفاعية عن التثليث- عن المناهج المتبعة من قِبَل الجيل الأول من «المتكلمين» المسيحيين، في القرن العباسي الأول، وانعطفوا إلىٰ مناهج منطقية أكثر تعقيدًا، وجدوا أمثلتها في أعمال فلاسفة اليونان (بلاتي Platti 1980).

المراجع

Bottini, L. (1998). *Al-Kindi: Apologia del Cristianesimo; traduzione dallarabo, introduzione.* Milan: Jaca Book.

Bottini, L. (2008). 'The Apology of al-Kindi. In Thomas and Roggema (2009: 585-94).

Brock, S. (1999). 'Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from Greek. *Arabic Sciences and Philosophy* 9: 233-46.

Cachia, P., and W. M. Watt (eds. and trans.) (1960-1). *Eutychius of Alexandria, the Book of the Demonstration.* 4 vols. Louvain: Peeters.

Cook, M. (1981). *Early Muslim Dogma.* Cambridge: Cambridge University Press. Dodge, B. (ed. and trans.) (1970). *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture.* 2 vols. New York: Columbia University Press.

Ebied, R., and D. Thomas (eds.) (2005). *Muslim-Christian Polemic during the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Talib al-Dimashqis Response.* Leiden: Brill.

van Ess, J. (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: de Gruyter.

Frank, R. (1978). *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period.* Albany, NY: State University of New York Press.

Gaudeul, J. M. (2000). *Encounters and Clashes: Islam and Christianity in History.* 2 vols. Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabi e dIslamistica.

Gibson, M. (1899). *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles, with a Treatise on the Triune Nature of God.* London: C. J. Clay & Sons.

Gimaret, D. (1988). *Les Noms divins en Islam: exegese lexicographique et theologique.* Paris: Cerf.

Graf, G. (1944-53). *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.* 5 vols. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Graf, G. (1951). *Die Schriften des Jacobiten Habib ibn Hidma Abu RaiTa.* 2 vols. Louvain: Peeters.

Griffith, S. (1979). 'Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians. In *Proceedings of the PMR Conference: Annual Publication of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference, Villanova University.* Philadelphia, 63-87.

Griffith, S. (1981). 'Chapter Ten of the Scholion: Theodore bar Ḱnis Apology for Christianity. *Orientalia Christiana Periodica* 47: 158-88.

Griffith, S. (1982a). 'Theodore bar Ḱnis Scholion: A Nestorian Summa contra Gentiles from the First Abbasid Century. In N. Garsôan, T. Mathews, and R. Thomson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period.* Washington, DC: Dumbarton Oaks, 53-72.

Griffith, S. (1982b). 'Chapter Ten of the Scholion: Theodore bar Ḱnis Apology for Christianity. *Orientalia Christiana Analecta* 218: 169-91.

Griffith, S. (1982c). 'The Concept of al-uqnum in Ammar al-Basris Apology for the Doctrine of the Trinity. In S. Kh. Samir (ed.), *Actes du premier Congres International dEtudes Arabes Chretiennes (Goslar, septembre* 1980). Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 169-91.

Griffith, S. (1983). 'Ammar al-Basris *Kitab al-burhan*: Christian *Kalam* in the First Abbasid Century. *LeMuseon* 96:145-81.

Griffith, S. (1986). 'A Ninth Century Summa Theologiae Arabica. In S. Kh. Samir (ed.), *Actes du Deuxieme Congres International dEtudes Arabes Chretiennes.* Rome: Pontificio Istituto degli Studii Orientali, 123-41.

Griffith, S. (1988). 'The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic. *Muslim World* 78: 1-28.

Griffith, S. (1990). 'Islam and the Summa Theologiae Arabica; Rabi I, 264 A.H. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13: 225-64.

Griffith, S. (1993). 'Reflections on the Biography of Theodore Abu Qurrah. *Parole de lOrient* 18: 143-70.

Griffith, S. (1994). 'Faith and Reason in Christian Kalam: Theodore Abu Qurrah on Discerning the True Religion. In S. K. Samir and J. S Nielsen (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258).* Leiden: Brill, 1-43.

Griffith, S. (1997a). 'From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods. *Dumbarton Oaks Papers* 51: 11-31.

Griffith, S. (trans.) (1997b). *Theodore Abu Qurrah: A Treatise on the Veneration of the Holy Icons.* Louvain: Peeters.

Griffith, S. (1999a). 'Arab Christian Culture in the Early Abbasid Period. *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 1: 25-44.

Griffith, S. (1999b). 'The Monk in the Emirs Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period. In H. Lazarus-Yafeh et al. (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam.* Wiesbaden: Harrassowitz, 13-65.

Griffith, S. (2002). 'Melkites, Jacobites, and the Christological Controversies in Arabic in Third / Ninth-Century Syria. In D. Thomas (ed.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years.* Leiden: Brill, 9-55.

Griffith, S. (2007a). 'Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times. In B. Groneberg and H. Spieckermann (eds.), *Die Welt der Gotterbilder.* Berlin: de Gruyter, 347-80.

Griffith, S. (2007b). 'The Syriac Letters of Patriarch I and the Birth of Christian Kalam in the Mutazilite Milieu of Baghdad and Basrah in Early Islamic Times. In W. van Bekkum, J. Drijvers, and A. Klugkist (eds.), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink.* Leuven: Peeters, 103-32.

Griffith, S. (2008a). 'John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam. *Hugoye* 11 ii [http: / /syrcom.cua.edu /Hugoye /Vol11No /2 HV11N2Griffith.html[]

Griffith, S. (2008b). *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam.* Princeton: Princeton University Press.

Griffith, S. (2008c). 'Hunayn ibn Ishaq and the Kitab Adab al-falasifah: The Pursuit of Wisdom and a Humane Polity in Early Abbasid Baghdad. In G. Kiraz (ed.), *Malphono w- Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock. Piscataway,* NJ: Gorgias Press, 135-60.

Griffith, S. (2009). 'Crosses, Icons and the Image of Christ in Edessa: The Place of Iconophobia in the Christian-Muslim Controversies of Early Islamic Times. In P. Rousseau and M. Papoutsakis (eds.), *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown.* Farnham: Ashgate, 63-84.

Griffith, S. (2011). 'Images, Icons, and the Public Space in Early Islamic Times: Arab Christians and the Program to Claim the Land for Islam. In K. Holum and H. Lapin (eds.), *Shaping the Middle East: Jews, Christians, and Muslims in an Age of Transition 400-800 CE.* Bethesda, MD: University Press of Maryland, 197-210.

Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th / 8th-10th Centuries).* London / New York: Routledge.

Haddad, R. (1985). *La Trinite divine chez les theologiens arabes (750-1050).* Paris: Beauchesne.

Hayek, M. (1977). *Ammar al-Basri: apologie et controverses.* Beirut: Dar el-Machreq.

Heimgartner, M. (2011). *Timotheos I, Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen al-Mahdi.* Louvain: Peeters.

Hoyland, R. (1997). *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam.* Princeton: Darwin.

Ibn Adi, Yahya. (2002). *The Reformation of Morals.* Trans. S. Griffith. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Keating, S. (2006). *Defending the 'People of Truth in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abu RaiTah.* Leiden: Brill.

Khoury, P. (1964). *Paul dAntioche: Eveque melkite de Sidon* (XIIe.s.). Beirut: Imprimerie Catholique.

Khoury, P. (1989-9). Materiaux pour servir a letude de la controverse theologique islamo-chretienne de langue arabe du VIIIe au XII siecle. 4 vols. Wurzburg /Albenberge: Echter & Oros Verlag.

Lamoreaux, J. (2002). 'The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited. *Dumbarton Oaks Papers* 56: 25-40.

Lamoreaux, J. (2005). *Theodore Abu Qurrah.* Provo, UT: Brigham Young University Press.

Le Coz, R. (1992). *Jean Damascene: Ecrits sur lIslam.* Paris: Les Editions du Cerf.

Louth, A. (2002). *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology.* Oxford: Oxford University Press.

Nasry, W. (2008). *The Caliph and the Bishop: A 9th Century Muslim-Christian Debate: Al-Mamun and Abu Qurrah.* Beirut: CEDRAC-Universite Saint Joseph.

Newman, N. (ed.) (1993). *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.). Translations with Commentary.* Hatfield, PA: Interdisciplinary Biblical Research Institute.

Pines, S. (1976). 'Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalam and to Jewish Thought. *Proceedings of the Israel Academy of the Sciences and the Humanities* 5: 105-25.

Platti, E. (1980). 'Yahya b. Adi, philosophe et theologien. *Melanges de lInstitut Dominicain dEtudes Orientales du Caire* 14: 167-84.

Putman, H. (1975). *LEglise et lislam sous Timothee I (780-823): etude sur leglise nestorienne au temps des premiers 'Abbasides avec nouvelle edition et traduction du dialogue entre Timothee et al-Mahdi.* Beirut: Dar el-Machreq.

Reynolds, G. (2004). *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: Abd al-Jabbar and the Critique of Christian Origins.* Leiden: Brill.

Reynolds, G., and S. Samir (eds. and trans.) (2010). *Abd al-Jabbar: Critique of Christian Origins.* Provo, UT: Brigham Young University Press.

Rissanen, S. (1993). *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule.* Abo: Abo Adademis Forlag.

Roggema, B. (2009). *The Legend of Sergius Bahira: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam.* Leiden: Brill.

Rudolph, U. (1997). *Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand.* Leiden: Brill.

Samir, S. Kh. (1986). 'La "Somme des aspects de la foi": uvre dAbu Qurrah In S. Kh. Samir (ed.), *Actes du Deuxieme Congres International dEtudes Arabes Chretiennes.* Rome: Pontificio Istituto degli Studii Orientali, 93-121.

Samir, S. Kh. (1994). 'The Earliest Arab Apology for Christianity (c.750). In S. Kh. Samir and J. S Nielsen (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258).* Leiden: Brill, 57-114.

Swanson, M. (1995). 'Ibn Taymiyya and the Kitab al-burhan: A Muslim Controversialist Responds to a Ninth-Century Arabic Christian Apology. In Y. and W. Haddad (eds.), *Christian-Muslim Encounters.* Gainesville, FL: University Press of Florida, 94-107.

Swanson, M. (1998). 'Beyond Prooftexting: Approaches to the Quran in Some Early Arabic Christian Apologies. *Muslim World* 88: 297-319.

Thomas, D. (ed. and trans.) (1992). *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abu Isa al-Warraqs Against the Trinity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, D. (2002). *Early Muslim Polemic against Christianity: Abu Isa al-Warraqs Against the Incarnation.* Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, D. (2008). *Christian Doctrines in Islamic Theology.* Leiden: Brill.

Thomas, D., and B. Roggema (eds.) (2009). *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History.* i: 600-900. Leiden: Brill.



الفصل السادس

استطراد (٢)

المذاهب الإلحادية في علم الكون

باتريشيا كرون

ربما عرض للقارئ سؤالان: ما الذي يعنيه هذا العنوان، ولماذا تعين إقحام موضوع هذه طبيعتُه في كتاب أُفرد لعلم الكلام الإسلامي[١]. والجواب أن طائفة من علوم الكونيات التي ترجع إلى أواخر العصر القديم، والتي لم تجعل لله نصيبًا في خلق العالم وتدبيره، أو جعلت له نصيبًا هينًا، كان لها دور رئيس في تطور علم الكلام، ذلك الحقل الذي يُترجم عادةً بعلم الكلام «الجدلي». وفي الحق أن هذا العلم قد عَرَضَ لجميع الموضوعات التي تناولتها الطبيعيات عند اليونان، وإن بطريقة مختلفة تمامًا: (المقصود أنه بحَث المكونات الأساسية للكون)، مبدأ العالم المادي ومآله، طبيعة الإنسان، الله وعلاقته بنا. لقد كانت الطبيعيات -عند فلاسفة اليونان- هي هي السبيلَ المفضيةَ إلى طبيعة الآلهة، بينما كان الله -عند المتكلمين المسلمين- هو السبيل المفضية إلى الطبيعيات. وهذا هو السبب المعلوم في النزاع بين العقل بوصفه الأساسَ الوحيد في البحث عن الحقيقة، والعقل بوصفه خادمًا للوحي. إن الجاحظ (ت٢٥٥/٨٦٩) -الذي فرق

(١) أنا مدينة لمايكل كوك (Michael Cook) بفضل قراءة مسودة هذا البحث والتعليق عليها.

بين الكلام الفلسفي، الفلسفة الجدلية (التي تبحث في العلم الطبيعي)، والكلام الديني، علم الكلام الجدلي (الذي يبحث في الله وفي علاقته بنا)- أقر في غير تردد بأن الفلسفة خطيرة، ولكنه أكد أن المشتغل بالكلام يلزمه أن يُلم بكلا الحقلين (كرون Crone ٢٠١٠-١١: f٧٥).

وعندما ظهر علم الكلام الإسلامي في منتصف القرن الثاني/الثامن، زخر حقل الكلام الفلسفي بالمفكرين الذين سماهم المسلمون بالزنادقة والدُّهرية، وعَدُّوهم «ملاحدة»، وهو المصطلح الذي يترجم أحيانًا بـ "atheists"، والأفضل أن يترجم بـ (godless or ungodly people). لقد أنكر الملاحدة جميعًا أن يكون الله خلق العالم من عدم، وأنكر بعضهم كونه خالقًا، ومدبرًا، وأنكروا كذلك يوم الدين، والدار الآخرة، فتعين على المسلمين أن يُطوروا علم الكون عندهم ليدحضوا المذاهب الإلحادية، وقد فعلوا، فتمثلوا علوم الكون عند خصومهم، ثم غيروها؛ فبذلك أقامت علوم الكون الإلحاديةُ لنا قنطرةً بين أواخر العصر القديم والفكر الإسلامي.

وقد اكتسب هذه العلوم أهمية دينية عظيمة في آخر العصر القديم، عند الزرادشتيين، والغنوصيين، والأفلاطونيين (المسيحي، والوثني، وغيرهما) أجمعوا على أن مفتاح حالتنا الإنسانية المضطربة ينبغي أن يُلتمس في البدايات التي أفضت إلى خلق هذا العالم، لا في بواكير تاريخ الإنسانية. وكلهم عرض روايات مفصلة لهذه البدايات، واتبع أكثرهم -في صياغتها- سبيل الفلسفة اليونانية. وكم من مفكر، كبازيليد (Basilides) (بزغ نجمه في الفترة من ١٢٠-١٤٠)، وفالانتينوس (Valentinus) (ت١٦٠)، ومرقيون (Marcion) (ت. ١٦٠)، وبرديصان (Bar Daysan) (ت٢٢٢)، وأوريجن (Origen) (ت٢٥٤)، الذي كان له أثر كبير في فكر الشرق الأدنى على جانبي الفرات، كل هؤلاء استوحوْا فلسفاتهم من الأفلاطونية الوسيطة ومن الرواقية. وكذلك فعل الطبيب الواسع الأثر، جالينوس (Galen) (ت٢٠٠). ولم يزل التراث الأفلاطوني -الرواقي ملحوظًا في فكر الزنادقة والدهرية، وفي مذاهب الكلام التي تأثرت بهم، وذلك مع ما انسل عرَضًا من فكر خصومهم من الشكاك والأبيقوريين، وما بدا من العناية الكبيرة

بآراء الفلاسفة قبل سقراط. ومما يُلحظ أيضًا -مع ما تقدم- ذلك الافتتان بمقولات أرسطو بدءًا من القرن السادس تقريبًا فما بعده، حتى اتُّخذت سبيلا في بحث الوجود، ولم تقتصر على المنطق، لولا أن الأفلاطونية غدت -بدءًا من القرن الرابع/العاشر- هي القوة التي لا تُقاوَم، وقد اجتلبها الإسماعيليون والفلاسفة الجُدد الذين يدينون بأفكارهم إلى الترجمات العربية لأفلاطون، وأرسطو، والشراح من الأفلاطونيين المحدَثين. ومنذ ذلك الحين، والتصور الفيضي (emanatory scheme) للأفلاطونيين الجدد يجتاح الجدل الدائر في علم الكون، بحيث لم تعد المذاهب الإلحادية القديمة تمارس الدور الرئيس فيه، وظلت -مع ذلك- تلفت الأنظار، وبخاصة لمذهبهم في إنكار الخالق والمعاد (دناني Dhanani ١٩٩٤: f.٤، ١٨٢-٧، *Encyclopaedia of Islam*، ٢ مادة *"Dahriyya". Encyclopaedia Iranica,* مادة *"Dahri". Encyclopaedia of Islam*، ٣ مادة *"Dahrites"*).

(١)
ممثلو [المذاهب الإلحادية في الكونيات][١]

إن خلفيات الملاحدة معقدة، فهم بين مرقيوني أو برديصاني أو مانوي الأصل، وهو ما يعني أنهم أتوْا من طوائف مسيحية محظورةٍ من قِبَل الكنائس المسيحية الغالبة. (حتى المانويون يعدون أنفسهم نصارىٰ). وفي صدر الإسلام كان المرقيونيون والبرديصانيون قد غلبت عليهم الروح الفارسية [المانوية] على نحو توارت معه مسيحيتهم، فصنف المسلمون الفرق الثلاث بوصفهم ثنوية (dualist)، لا حرمة لهم. ومع ذلك، بقيت هذه الطوائف، لكن يبدو أن خلقًا كثيرًا من رجالها قد أكرهوا على الإسلام، أو أنهم رأوا أن ذلك من الحكمة. ثم كان أن حن بعض من أسلم بلسانه دون قلبه من أبناء هذه الديانات الثلاث ومن

(١) ما بين القوسين المعقوفين زيادة دعا إليها البيان، وإلا ففي الأصل كلمة "The Actors" فقط. (المترجم)

غيرها لعقائدهم، فسُمُّوا الزنادقة. وهذا المصطلح مشتق من الآرامية «صَدِّيق»، التي كانت تطلق على المانوي «المصطفَى»[1]. وربما استعملها المسلمون علَمًا على المانويين الحقيقيين أيضًا. والزنادقة ليسوا مسلمين، ولا متبعين للأديان التي فارقوها، فقد كان الزنديق في الحقبة بين ٧٥٠ و٩٠٠ يوصف عادةً بأنه رجل لم يتخذ دينًا ولا ربًّا.

ويبدو أن الدهرية خاصةً تمتد جذورهم إلى عقائد قديمة، كان النصارى يعدونها «وثنية». وعندما شرع الإمبراطور جستنيان (Justinian) (حكمه بين ٥٢٧–٦٥) في استئصال الوثنية من الإمبراطورية الرومانية، آثر الاحتياط فاضطهد أولئك الوثنيين الذين «تلبسوا ظاهرًا بلباس المسيحية» (بروكوبيوس Procopius، أنيكدوتا Anecdota، ١١ : ٣٢). وغالب الظن أن أكثر من تظاهر بالمسيحية من هؤلاء قد نجا. ويبدو كذلك أن الذين اضطهدهم الساسانيون -الذين فرضوا الزرادشتية (على نحو ما تُفهم في فارس) على رعيتهم من الفرس، ومن غير الفرس أحيانًا- قد أُدرج فيهم الوثنيون، مرادًا بهم كلُّ من لم يكن زرادشتيًّا، ولا يهوديًّا، ولا نصرانيًّا[2]، وإن كان الغالب أنهم كانوا يؤمنون بأشكال خاصة غير فارسية من الزرادشتية (راجع: كرون ٢٠١٢a: الفصول ١٥-١٦). ويذكر **«البجا نسك»** (*Baga Nask*) -وهو كتاب باللغة الأفستية حُفظ في مختصر بهلوي فقط-أن «المارقين» (*yasarmogan*) هُزموا، وكتموا ردتهم، ثم اتُّخذوا -على كره- كهنةً زرادشتيين، يُعلِّمون الدينَ الصحيح، على الرغم من عقائدهم الهرطقية (دينكارد *Denkard*، كتاب ٩، ٥٢ : ٣). ولم يكن هؤلاء «المارقون» ليُجبَروا على العمل

(١) راجع: *Encyclopaedia of Islam*، ٢، مادة *"zindik"* (لبلوا Blois)، حيث استُبعد على نحو قاطع اشتقاق الكلمة من زَند *zand*.

(٢) راجع:

Theodore Bar Koni، Liber, mimra 29 : 1.f. Moses Bar Kepha, Hexaemeronkommentar, I. 13. 1-15.

مقمص، عشرون، ٧: ٦، حيث يسمون صابئة؛ أي وثنيين، وليسوا صابئة حران. قارن: اليعقوبي، التاريخ، ١: ١٦٦، ١٧٩ (ملوك اليونان والرومان والفرس الصابئة). *Balinus, Sirr*، ١: ١. ٢. ٣. ٦، ص٣٥).

باسم الزرادشتية الرسمية، لو لم يكونوا كهنة لما يعده الساسانيون أشكالا محرفةً من عقيدتهم.

ومهما تكن أصول الدهرية، فإنهم يَشرَكون الزنادقة في جحد دين الأسلاف، دون أن يستبدلوا به دينًا آخر. وهذا الموقف المؤسف هو المشهود حتى لدى الوثنيين الذين لم يعانوا الإكراه في أي مجتمع ديني. وفي الكتابات الكليمنتية اليهودية المسيحية المزعومة -التي يُظن أنها ألفت في أنطاكية أو الرها بين ٣٠٠-٦٠- أن أحد الأبطال قد ولد وثنيًا، يعتقد في التنجيم، وينكر وجود الله وعنايته، مقدِّرًا أن كل شيء محكوم بالمصادفة والقدر؛ أي تلك الاقترانات الزمنية التي يولد المرء وهو تحت وطأتها، وهو يأبى اعتناق الدين؛ لأنه لا يستطيع الإيمان بخلود الروح، وأنها تعذب بالذنوب. وقد ذكر نيمسيس الحِمصي (Nemesius) (ت٣٩٠) منكري العناية الإلهية والدار الآخرة (نيمسيس، Nature، f.٢١٣، ٢١٧). وكذلك فعل ثيودوريطس (Theodoret) القورشي (ت٤٦٠)، غير أنه كان هناك أناس ممن تزيوا بزي المسيحية لم تزل الطبيعيات عندهم هي الدليل على الله، لا عكس ذلك: وقد حاول ثيودوريطس إقناعهم، معولا على الحجج الخطابية، وعلى [التراث] اليوناني القديم (ثيودوريطس، *Providence*، ٩ : f.٢٣). ووجد القديس سيمون الأصغر (ت٥٩٢) أنطاكية تعج بالملاحدة المستهزئين، الذي ينكرون البعث، ويؤمنون بالتنجيم، وأن الكوارث الطبيعية وسوء أخلاق البشر، كل ذلك يقع بحسب ما تكون عليه النجوم من أوضاع، ويؤمنون كذلك بـ «التلقائية» (automatism) (وتعني بلا شك القول بأن العالم انتشأ من تلقاء نفسه)، وكذلك بدعوى -وهي هنا مصبوغة بصبغة مانوية- أن الخلق وليد القدر أو المصادفة (فان دِن فين van den Ven ١٩٦٢ : §§ ١٥٧، ١٦١). وهناك أدلة على أن إنكار البعث كان موجودًا في بلاد الساسانيين في القرن الثالث، وأولى الشهادات على ذلك الإيمان بالتناسخ، الذي كان شائعًا في إقليم الجبال وفي مناطق أخرى. على أنه ما إن حل القرن السادس حتى اقترن هذا الإنكار بالكفر بالله، أو بالآلهة، وبالخلق، وبكل تصور للحياة الآخرة. ولما جحد الطبيب المشهور برزويه -الذي كان يعيش في زمان كسرى الأول (حكمه

بين ٥٣١-٧٠)- دين أسلافه، حاول ألا «ينكر البعث والنشور، ولا الثواب والعقاب». وثمة أثر بهلوي يخبرنا أن الإنسان تصيبه اللعنة بسبب خمسة أشياء، منها إنكار «خلود» النفس؛ أي إنكار وجود حياة أخروية. كما أن ثمة آثارًا أخرى متعددة تلح في ضرورة أن يبرأ الإنسان من كل شكٍّ في وجود الآلهة، والجنة، والنار، والبعث (كرون ٢٠١٢: ٣٧٣ وما بعدها). لقد بقي برزويه شاكًّا تعيسًا، يرى الحقيقة مضروبًا دونها حُجُبٌ كثاف، لكن آخرين استحالوا ماديين قطعًا، وأولئك هم الدهرية.

والخلاصة أن جذور الملاحدة متأثلة في الطوائف المحظورة، التي أُكره أبناؤها -بطريق مباشر أو غير مباشر- على الدخول في النصرانية، أو الزرادشتية، أو إلى الدخول في الإسلام بعد ذلك. لقد كان الدهريون مسلمين غير صادقين، أسلموا تحت شعاع السيف، كما أومأ إلى ذلك القمي (تفسير، ٢: ٢٧٠، والقرآن ٤٥: ٢٤)[1]. ولا يخامرنا الشك في أن الاستخدام المفرط للإكراه باسم الله في أواخر العصر القديم، وفي بواكير الإسلام كان له دور في أن يتقوض إيمان هؤلاء بكل شيء إلا بعقولهم، لولا أن هناك عواملَ أخرى أفضت إلى ذلك، منها هذا التنوع الهائل في الأديان المتنافسة. والأديان متى تنافست في سوق حر -كالحال في أمريكا الحديثة- أفضت المنافسة بجلاء إلى زيادة التقوى

(١) انظر أيضًا في الدهرية بوصفهم متطفلين: الجاحظ، حجج، ١١٨.

أقول: لن نخوض الآن في شبهة الإكراه على الإسلام، وانتشاره بالسيف، فقد أبدأ العلماء في دفعها وأعادوا بما أغنى عن المزيد. والذي يعنيني هنا هو مدى دقة الكاتبة في توجيه كلمة القمي في تفسير هذه الآية الكريمة، التي تقص قول منكري البعث: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، حيث قال: «فهذا ظن شك، ونزلت هذه الآية في الدهرية، وجرت في الذين فعلوا ما فعلوا بعد رسول الله ﷺ بأمير المؤمنين وأهل بيته ﷺ، وإنما كان إيمانهم إقرارًا بلا تصديق، خوفًا من السيف ورغبة في المال». فقد أشارت الكاتبة في المتن إلى هذه العبارة الأخيرة، وظنت أن الضمير في قوله: «إيمانهم» راجع إلى الدهرية، وأنهم هم الذين أظهروا الإسلام فرَقًا من السيف، ويشبه أن يكون القمي إنما أراد بها خصوم الإمام علي كرم الله وجهه؛ وذلك أن القرآن لم يذكر في هذه الآية ولا قبلها ولا بعدها إيمانًا وقع من الدهرية أصلا ولو ظاهرًا، بل ذكر تصريحهم بإنكار البعث، وجدالهم في ذلك، فلا يستقيم -والحال هذه- أن يكون القمي قد أرادهم، بل أراد من ذكرنا، وإذا كان ذلك كذلك فاستشهاد الكاتبة غير سديد. ويشهد لقولنا أن سورة الجاثية مكية، ولم يكن في مكة (حرسها الله تعالى) سيف ولا قتال، وإنما اضطر المؤمنون إلى الهجرة مرارًا، فرارًا بدينهم. (المترجم)

(ستارك وفينك Stark and Finke ٢٠٠٠، وآثار أخرى للمؤلفين. كراوس Kraus ١٩٣٤)، ولم يكن الأمر هكذا -يقينًا- في الماضي؛ إذ لم يكن الدين سلعة تُبتاع بحرية، وكانت المنافسة بين أشكاله المتنازعة تنتهي إلى تقويض حقيقتها جميعًا. لقد بعث هذا التنوع الهائل في العقائد الاضطرابَ في نفس برزويه وبولس الفارسي في القرن السادس، وكذلك اضطرب المسلمون في القرن العاشر (كرون ٢٠٠٦: f.٢١)، فأصبح استعمال العقل هو الطريق الوحيد لتمحيص الدعاوى المتعارضة.

وكذلك كانت المناظرة هي الوسيلة التي كُتبت بها الغلبةُ للعقل على الدعاوى الدينية، وهي أشبه بمنافسة رياضية ذات شعبية واسعة على جانبي الفرات جميعًا، قبل ظهور الإسلام وبعده (ليم Lim ١٩٩٥. كوك Cook ١٩٨٠. كوك ٢٠٠٧). وقد اقتضت القواعد من المتناظرين أن يُقيموا حججهم على مقدمات منطقية مشتركة، فلم يعد الاستدلال بالنصوص الدينية وبالموروث سائغًا إلا في المناظرات بين أصحاب الديانة الواحدة، وحتى في هذه المناظرات، كان العقل هو فيصلَ التفرقة بين التفسيرات المختلفة، فتعلَّم المتناظرون من يومئذ أن يترجموا عن معتقداتهم في عبارات من كِيسِهم، يُسعدها المنطق الأرسطي. وغدت «**المقولات**» إنجيل المتحاجين. وفي القرن الثالث استخدم أبيليس (Apelles) المرقيوني المنشق -فعليًا- القياس المنطقي الجدلي للتشكيك في أسفار موسى الخمسة (Pentateuch). وما عتم المانويون حتى تعلموا التخلي عن أساطيرهم الغالية، وأمسوْا ذوي جدلٍ. يُرهب جانبهم (جرانت Grant ١٩٩٣، الفصل ٦. ليم Lim ١٩٩٥، الفصل ٣). فليس ثمة أثر للأساطير في المناظرة التي أقامها جستنيان في القسطنطينية بين مانوي (مصفَّد) ورجل يقال له بولس الفارسي، كان يتكلم باسم المسيحية[1]، ولا كان لها أثر في علوم الكون ذات الأصل المانوي، والمرقيوني، والبرديصاني، والزرادشتي، فيزج بها الزنادقة والدهرية في جدالهم مع المسلمين. فلم يكن بدٌّ من أن يرى كثير من أهل الجدل العقلَ، لا الكتبَ المقدسةَ ولا التراثَ، هو السلطةَ المطلقة في كل حين، وليس

(١) Photinus, Disputationes. وانظر فيمن تسمى باسم «بولس الفارسي»: ١٩٨٢: جوتاس رقم ٢٣٩.

بقصد المناظرة فحسب. وقد شكا الجاحظ أن الشباب يبادرون برعونة إلى مناظرة الملاحدة، واثقين من كفايتهم في الجدل، فما هو إلا أن يُفتتنوا بهم، وأعلن في صراحة كذلك بأن خلقًا كثيرين قد ارتدوا، فصاروا زنادقة أو دهرية، بسبب مسائل معقدة من الكلام (كرون ٢٠١٠-١١ : ٧٢). وفي الحق أن جحدهم الشديد للدعاوى المستندة إلى الكتاب والسنة كان من وراء إلحادهم وافتتانهم بالزنادقة والدهرية.

لقد جرى ذكر الزنادقة والدهرية لأول مرة نحو سنة ١٢٠/ ٧٤٠، وزاد الالتفات إليهم في القرن الثالث/الثامن، وبقوا مع ذلك إلى زمان الغزو المغولي. وكانوا جماعات من أفراد كثيرة العدد، غير أنهم لم يؤسسوا فرقًا. وضمت الدهرية خاصةً أطباء، ومنجمين، وآخرين ممن شغفوا بأعمال الطبيعة. أما الزنادقة فكانوا في الأساس من الوزراء، ومن رجال الحاشية، والشعراء، ومن آخرين من أبناء الطبقة الممتازة. ولا يُدرى إلى أي مدى سرت هذه العقائد بين غير المتعلمين من سكان المدن ومن القرويين[1]. وكان مثقفو الدهرية والزنادقة يقتنصون التناقضات في القرآن والحديث، ويتندرون بالمرويات التي تناقض الخبرة العادية، وربما سخروا من الشعائر الإسلامية، لكنهم كان يعيشون كسائر الناس، ممتثلين للقواعد العادية في الآداب، ولظاهر القانون (المسعودي، مروج، ٥: ٨٤ [٣،گ ١٨٤٦]. الطبري، تاريخ، ٣: f.٤٢٢ فان إس ١٩٩١-٧: ٢/ ١٧. الرازي، تفسير، ٢٣ : ١٨، القرآن ٢٢ : f.١٧)، ويبدو أن علاقتهم بمتكلمي المعتزلة كانت على ما يرام، فالنظام (توفي بين ٢٢٠-٣٠/ ٨٣٥-٤٥) -الذي كتب في الرد على الدهرية والملاحدة- كان ختنُه على أخته يدين بالنجوم، ولا يقر بشيء من الحوادث إلا بما يجري على الطباع (الجاحظ، حيوان، ١ : ١٤٨). كما أن الزنادقة كانوا قريبين من الشيعة على وجه الخصوص. والمصادر الشيعية تبغضهم، وتدأب على وصف الأئمة بأنهم دحضوهم في المدينة (ڤاجدا Vajda ١٩٣٨ : وخاصة f.٢٢٢ شكر Chokr ١٩٩٣ : وخاصة ١٠٩، ١١١-١٣)، لكن

---

(١) انظر في احتمال أن يكون العامي دهريًا: مقدسي، البدء، ١: ١٢١. ٢. وراجع أيضًا: Maimonides في the multitudes (أدناه، رقم ٧٣ والنص الذي هناك).

مقالات المتكلم الشيعي هشام بن الحكم (ت١٧٩/ ٧٩٥) تدل على أن التثاقف كان بالعراق، وأنه تضمن استيلاء إسلاميًا، وإعادة صوغ للمذاهب المتناحرة، وليس دحض الزنادقة فحسب.

لقد كان اضطهاد الدهرية نادرًا[1]، بينما استأصل الخليفة المهدي (حكمه بين ٧٧٥-٨٥) شأفةَ الزنادقة. والزندقة عنده وصف يجمع إلى المانوي حقيقةً من تلبس بالشبهة. ولا ذكر للدهرية في هذا الصدد، ولعل ذلك لأن كلا المصطلحين [الدهرية والزنادقة] كان يستعمل أحيانًا مكان الآخر، على أن الأرجح في سبب ذلك أن الزنادقة أينعت ثمرتُهم في بلاط الحكم، حيث كانوا يُبدون أحيانًا ميلا إلى دين المانوية، وحيث كان الشعراء يهتبلون الفرصة في غير حياء باتهام خصومهم بالزندقة. أما المتكلمون فكانوا في حصن لا يُنقب (الجاحظ، الحيوان ٤: ٤٥٠، ٦: ٣٧). وقد روي أن المهدي أمر المتكلمين بالرد على الملاحدة (المسعودي، مروج، ٧: ٢٩٣ [٥،گ ٣٤٧٧]، اليعقوبي، مشاكلة، ٢٤)، ومهما يكن قصده بهذا المصطلح (إن كان قد تلفظ به)، فإن المتكلمين لم يقصروا ردهم على الزنادقة، وصنفوا الكتب في الرد على الثنوية، والمانوية، والدهرية، والملاحدة في العموم، في خلافة المهدي وبعدها. غير أنه لم يبق إلا عنواناتها، كما أن شيئًا من كلام الزنادقة والدهرية أنفسهم لم يبلغنا. على أن لدينا -مع ذلك- أعمالا تقدم علوم الكون على نحو قريب من صورتها لديهم، وذلك في «كتاب الكنوز»، للطبيب النصراني أيوب الرهاوي (Job of Edessa) (كتب حوالي سنة ٨١٧)، و«**سر الخليقة**»، المنسوب إلى أبولونيس التياني (Apollonius of Tyana) (بالينوس Balinus، بالينس Balinas) (٢٠٥/ ٨٢٠)، والمدونات الكيميائية في القرن الرابع/العاشر، المنسوبة إلى الشيعي جابر (والذي غلبت عليه الأفلاطونية الحديثة على نحو كبير). لقد سمعنا بكتب لزنادقة، منها كتاب «الشكوك»، لزنديق ذهب مذهب الشك، ولم نسمع بكتب للدهرية (النديم، الفهرست، ٢٠٤، ٤٠١، ترجمة دودج، ١/ ٣٨٧، ٢/ ٨٠٤)[2]. وسواء أكتبوا

(١) انظر استثناءً من ذلك: رشيد بن الزبير، ذخائر، ١٤٠.

(٢) انظر: فان إس ١٩٩١-٧: ٢/ ١٧ ورقم ٢٠، ويعرف هذا الزنديق، صالح بن عبد القدوس، أيضًا بأنه من أصحاب مذهب الجزم.

أم لا، فقد بث الملاحدة جميعًا آراءهم في المناظرات، التي تعد الوسيلة الرئيسة للمناقشات الدينية والفلسفية في ذلك العهد.

(٢)
نظرية المعرفة

(أ) مذهب الشك

الملحد اسم جامع للشاك والجاحد (الجاحظ، الحيوان، ٦: f.٣٥). وبعض الشُّكاك أناس عانوا من عدم اليقين الديني، كبرزويه، فعزب عنهم إيمانهم. أما أولئك الذين يبسطون شكوكهم في مناظرات، فهم «شكاك» بالمعنى الاصطلاحي، الذي يخص من اتخذ نظرية معرفية، قوامُها العجز المطلق عن معرفةُ حقائق الأشياء. فهؤلاء يعرفون بـ«الشاكون»، «الجهال»، «المتجاهلون»، «الحِسبانية»، «المعاندة»، «اللاأدرية»، وما أشبه هذا. ويعرفون أيضًا -لأسباب لم تزل غامضة- بـ«السوفسطائية» (فان إس ١٩٦٦: القائمة في مادة "Skepsis"؛ فان إس van Ess ١٩٦٨).

فالشك إما تأكيد قاطع بعدم قدرتنا على المعرفة، وإما توقف في الحكم. وذكر الجاحظ أن شاكًا زعم أن الأمور كلها لا يُعرف حقها وباطلها إلا بالأغلب. وكذلك كان شكاك الأكاديمية، وقد بسط جالينوس آراءهم وآراء خصومهم من البيرونية (Pyrrhonic) في *(De optimo docendi)*، ولعل الشاك الذي حكى الجاحظ حاله قد استلهم هذا العمل (الجاحظ، الحيوان، ٦: ٣٧؛ فلوريدي Floridi ٢٠٠٢: ١٧). وفي العموم كان الشك البيروني بتوقفه في الحكم هو الذي ظهرت آثاره في المصادر، فقد امتد حتى خامر الطب التجريبي (هانكنسون Hankinson ١٩٩٥: الفصل ١٣)، وجرى العمل به في المناظرات. وقد لاحظ جريجوريوس النزيانزوسي (Gregory of Nazianzu) (ت٣٨٩) أن بيرو (Pyrrho) وسيكستوس (Sextus) وممارسة «حجاج الأضداد» (arguing to opposites)، كل أولئك قد انتقلت عدواهم إلى الكنائس (فلوريدي ٢٠٠٢: ١٢).

وقد روى أجاثياس (Agathias) أن أورانيوس (Uranius) أحد أصحاب الجدل في القرن السادس -كان شاكًا على طريقة سيكستوس، وأن دعاة المانوية اعتمدوا صراحةً البراهين الشكية طلبًا لدحض معتقدات من تلوح بوارقُ هدايتهم، ثم هدايتِهم (أجاثياس، *Histories*، ٢: ٢٩. ١، ٧؛ بيدرسين Pedersen ٢٠٠٤: ٢٠٧).

وعند الشكاك الملاحدة أن كل ما يُدَّعى من الحقائق ينبغي أن يُبنى على ما حصله الحس، وأفضل ذلك العيان، أو هو منحصر فيه (الجاحظ، حيوان، ٤: ٤٤٩. حجج، ٢٤٧. المقمِّص، عشرون، ١٤: ١. ابن قتيبة، تأويل، ١٣٣، ترجمة، ١٤٩ [گ ١٧٠]). وكان يقال إن بشار بن بُرد (ت١٦٣/ ٧٨٣) -الشاعر الذي اختُلف في وصفه بين زنديق، ودهري، ومتحير[1]- لا يؤمن إلا بما عاينه أو عاين مثله (أبو الفرج، الأغاني، ٣: ٢٢٧)[2]. ومعنى «مثله» غير واضح، فلعل بشارًا كان يشير إلى مبدأ «الانتقال من الشيء إلى نظيره» (transition to the similar)، المعمول به في الطب التجريبي (فلو أنك خَبَرْتَ داءً أصاب عَضُدَك، أمكنك أن تفيد من هذه الخبرة إذا أصاب فَخِذَك)[3]، لكن يمكن أن يكون المقصود أيضًا ما نُقل بطريق النقل المتواتر. وعلى أي حال، دل هذا المقطع وغيره على أن مذهب الشك مؤسَّسٌ على مقدمات تجريبية.

بل قال الشكاك: إن المقدمات لا تسلم -مع ذلك- من الرد؛ إذ لا ثقة بمدرَكات الحواس، ثم ساقوا أظهر أمثلة ذلك مما أُثر عن أسلافهم من اليونان

---

(١) ابن دريد، اشتقاق، ٢٩٩؛ أبو الفرج، أغاني، ٣: ١٤٧(متحيِّر مخالَط)؛ شكر Chokr ١٩٩٣: ٢٨٥.

(٢) تمام الحكاية في الأغاني أن بشارًا رجع عن هذا المذهب، فقد روى الأصفهاني بسنده إلى ابن خلاد أنه قال: «حدثني أبي، قال: كنت أكلم بشارًا، وأرد عليه سوء مذهبه بميله إلى الإلحاد، فكان يقول: لا أعرف إلا ما عاينته أو عاينت مثله، وكان الكلام يطول بيننا، فقال لي: ما أظن الأمر يا أبا خالد إلا كما تقول، وأن الذي نحن فيه خذلان» (أبو الفرج، الأغاني، ٣: ٢٢٧) على أني أعجب من أمرين: من اطمئنان الكاتبة إلى رواية الأغاني، ثم من تقييد بشار العلم بالعيان، وهو في أصله من النظر بالعين، مع أنه ولد مكفوفًا، ويشبه أن يكون قال ما قال ساخرًا من نفسه أو من جليسه، على ما عرف من عادة ظرفاء العميان. (المترجم)

(٣) هانكينسون ١٩٩٥: ٢٢٩. ترجم حنين لاحقًا عبارة "transition to the similar" بـ«الانتقال من الشيء إلى نظيره» (شتروماير Strohmaier ١٩٨١: ١٨٨).

(طعم العسل أحلى عند المريض باليَرْقان [اصفرار الجلد وبياض العين]، والأبنية تبدو صغيرة من بعيد، والأعمدة تظهر منحنية في الماء، وهكذا دواليك). وقد أراد خصومهم في شِرَّة الغضب أن يصفعوهم -على نحو ما وقع في الماضي- أو يضربوهم؛ ليقيموا عليهم الحجة على حقيقة ما ينكرونه من مدركات الحس (فان إس ١٩٦٦ : f.١٧٢؛ فان إس ١٩٦٨ : f.١؛ الماتريدي، توحيد، ١٥٣. ١٨). وسبب ذلك -كما يقول سيكستوس- عدم إلمامهم بمذهب الشك، فالشكاك لا ينكرون معطيات الحس التي لا يسع امرأً ردُّها، وإنما غاية أمرهم إنكار أن يكون وراء هذا الظاهر حقيقةٌ ثابتة، فهم يقرون أننا نجد العسل حلوَ المذاق، لكن لا سبيل إلى دعوى العلم الجازم بأنه حلوٌ في نفسه (سيكستوس إمبيريكوس، Outlines، ١. ١٣. f.١٩). وكان هذا مذهب السوفسطائية أيضًا. ومع ذلك، فهم يشار إليهم -خلافًا لأسلافهم من اليونان- بالشك في وجود عين الحقيقة، لا في مجرد العلم بها (وهذا يمكن أن يعكس الأثر البوذي، راجع: كرون b٢٠١٢ : f.٣١).

إن الشكوكي الذي يؤكد عدم قدرتنا على معرفة الحقيقة عُرْضَةٌ للاتهام بأنه يناقض نفسه؛ من حيث إن تأكيده دعوى حقيقية. والشكوكي الحصيف من أرجأ الحكم ولم يقطع. وعلى الرغم من أن كلا المذهبين مذكور في الرد على الشكاك في التراث الإسلامي، فليس هناك مصطلح للتعبير عن تعليق الحكم (suspension of judgement)، بل يقول الشكوكي الحصيف ببساطة: «لا أدري» (انظر مثلا: البغدادي، أصول، ٣١٩). ومع ذلك، كان هناك مصطلحان يشيعان بين المؤمنين، أحدهما: الإرجاء، الذي صكته المرجئة نحو سنة ١٠٠/ ٧٢٠، استنادًا إلى القرآن (٩ : ١٠٧)[1]، فقد ذهبوا مذهب الشكوكية في القول بأن أحدًا لا يسعه الحكم على الأشياء إلا اعتمادًا على المرئي أو على نقل التواتر فقط. ولما لم يكن واحدٌ منهما ممكنًا في حالة الخليفة عثمان (قُتل سنة ٣٥/ ٦٥٦)،

(١) الآية المشار إليها هي قوله تعالى في سورة التوبة: «وآخرون مرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم والله عليم حكيم»، والرقم المذكور هو رقمها في المصحف المكتوب وفقًا لرواية ورش عن نافع، وهي برقم (١٠٦) في المصحف المكتوب وفقًا لرواية حفص عن عاصم. (المترجم)

تعين إرجاء الحكم في المسألة الفاصلة عما إذا كان على هدى أم على ضلالة (كوك ١٩٨١: الفصلان ٥، ٧). فمدلول الشك عندهم ضيق، كما أن مصطلح الإرجاء ظل حبيس مذهبهم. أما المصطلح الآخر فهو «الوقوف» أو «التوقف». وقد لاحظ الجاحظ أن العوام أقل شكوكًا من الخواص؛ لأنهم لا يتوقفون، وليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد (الجاحظ، الحيوان، ٦: f.٣٦). وظهر هذا المصطلح أيضًا في نصوص لاحقة، غير أنه كان أقل أهمية من «تكافؤ الأدلة»، الذي يعنى تساوي الدليلين المتعارضين في القوة، وهو ما يجعل التوقف عن الحكم ضرورة. لقد سمعنا -لأول مرة- بالقول بتكافؤ الأدلة في منتصف القرن الثالث/ التاسع، وعزاه الفيلسوف أبو سليمان المنطقي (ت٣٧٥/ ٩٨٥) -بعد ذلك بقرن- إلى المتكلمين أجمعين، لا يستثني أعلامهم وكبراءهم، قال: ولولا أنه يؤثر بقاءهم أحياء لصرح بأسمائهم (التوحيدي، مقابسات، ٢٢٧، رقم [٥٤])[1]. والأدلة التي توجد دائمًا متكافئة -وتتساقط لذلك- هي تلك التي تُمحَّص وتُختبَر في المناظرات في كلام الدين [كذا بالعربية في الأصل، ولعلها تعني علم الكلام الديني الذي يقابل الطبيعي]. وبعض من يقول بتكافؤ الأدلة يتوقف عن الفصل فيما اختلف فيه المسلمون فقط، وبعضهم يرى استحالة القطع بأي شيء سوى وجود الخالق، وآخرون يتوقفون حتى في شأنه (ابن حزم، فصل، ٥: f.١١٩)[2]. ومن الشُكاك أيضًا من صحح كل اعتقاد، وزعم أن كل من اعتقد شيئًا فهو على دين صحيح، وأن ما اعتقده على ما اعتقده (البغدادي، أصول، ٣١٩. ١٠؛ ابن الجوزي، تلبيس، ٤١، ناقلا عن النوبختي)، وقد قال القاضي العنبري (ت١٦٨/ ٧٨٤) بهذا القول في الخلافيات بين المسلمين (جولدتسير ١٩٢٠: f.١٧٨). ولم يكن أثر الشكوكية [مذهب الشك] في النصارى واليهود بأقل منه في المسلمين (الجاحظ، رد، ٣١٥؛

(١) راجع: فان إس ١٩٦٦: ٢٢١ وما بعدها؛ فان إس ١٩٩١-٧: القائمة، مادة «تكافؤ الأدلة».

أقول: نص عبارة أبي سليمان في المقابسات: «ولولا إيثار التقى لذكرت لك أعيانهم وأسماءهم»، ومن الجائز أن المراد أنه أمسك عن ذكرهم في معرض الذم تأثُّمًا، لا خشيةَ أن يُعرفوا فيؤخذوا ويقتلوا، وإن كان ما ذهبت إليه الكاتبة محتملا أيضًا. (المترجم)

(٢) لم يسم مسلمًا كالعادة، وإنما ذكر عالمين يهوديين.

سعديا، أمانات، ١٣، ٦٥٠ وما بعدها؛ مترجم، ١٧، ٧٨ وما بعدها)، كما استعمله المؤمنون أيضًا، وكان استجلاب الأمثلة المضروبة في دفع الثقة بمدركَات الحس ظاهرًا في دعم المذهب الذري الأشعري (ماكدونالد Macdonald ١٩٢٧: ٣٣٦؛ فان إس ١٩٦٦: ١٧٨)، كما استخدمت كل الأدلة على عجز الإنسان عن بلوغ الحقيقة في السياق الإيماني.

(ب) مذهب الجزم

أكثر الملاحدة جزميون (dogmatists). وهم يوافقون الشُّكاك في أن كل دعوى عن حقائق الأشياء لا بدَّ أن تستند إلى مدرَكات الحس، ويؤثرون أو يقتصرون على المرئيات[1]. لكنهم يخالفونهم فيقولون بصحة المدرَك بالحواس، ويقبلون -نوعَ قبول- بناء الاستدلال عليها، فبوسع المرء أن يستدل من هذه المدركَات على حقيقة الأشياء، شريطة أن تكون هذه المدركات من العادات (الجاحظ، الحيوان، ٦: ٢٦٩). وعندهم أن كل ما لوحظ في الأشياء الكبيرة أو الشائعة يمكن تنزيله على الأشياء الصغيرة أو النادرة؛ وذلك أن الكَمَّ لا أثر له على مذهبهم المعرفي، فحكم قليل الشيء حكمُ كثيره، وما غاب عنهم كالذي شهدوه، ما داما يرجعان إلى نمط واحد: «**فهم يلحقون كل شيء بأشكاله، ويُجرونه على قواعد جنسه**» (أبو عيسى الوراق في: ابن الملاحمي، معتمد، f.٥٥٠/f.٥٩٧). وردوا كل مسلَّمة عن الغائب عنهم تخالف ما لاحظوه بأنفسهم في الحاضر عندهم، واستعملوا حكم ذوي الجثث في الروحانيين، كما قال ابن قتيبة في معرض دفاعه عن حديث أنكره الملاحدة (ابن قتيبة، تأويل، ١٢٧. ١؛ مترجم f.١٤٢ [گ. f١٦٤]). ولا يقبلون الأخبار أو المسموعات إلا ما على وفق هذه القواعد،؛ ولذلك أنكروا ما قصه القرآن عن أولئك العصاة الذين مُسخوا قردة وخنازير، أو فسروها تفسيرًا طبيعيًا، وسخروا من حديث القرآن عن الجن الذين يسَّمَّعون إلى الملأ الأعلى، ويُقذفون بالشهب من كل جانب (القرآن

---

(١) على سبيل المثال: الجاحظ، الحيوان، ٤: f.٨٩، ٤٤٩. ٤؛ ٦: ٢٦٩. ٥؛ ابن قتيبة، تأويل، ١٣٣؛ مترجم ١٤٩ (گ ١٧٠)؛ الماتريدي، توحيد، ١١١.-٢؛ سعديا، أمانات، ٦٣؛ مترجم ٧٥؛ ابن الجوزي، تلبيس، ٤١.

٧٢: f.٨؛ وراجع: ١٥: f.١٧؛ ٣٧: f.٧)، واعترضوا على ذلك بأن الكائنات التي يُفترض أنها وهبت عقلا ممتازًا كان يسعها أن تتعلم من القرآن (الذي قيل إنها استمعت إليه) على نحوٍ أفضل، وكذلك من تجربتها الطويلة، ومن معاينتها بنفسها، ومن معلومات تتناقلها فيما بينها. ورأوا كذلك خطأ فيما قصه القرآن من خبر سليمان مع ملكة سبأ، وعدوا ذلك «**دليلا على فساد أخباركم**» (الجاحظ، الحيوان، ٤: ٧٠ وما بعدها، f.٨٥؛ ٦: ٢٦٥ وما بعدها؛ وراجع: كوك ١٩٩٩: ٦٠). ولا يخفى أن قولهم: إن الجن يمكن أن يتعلم من القرآن حجة بُنيت على مقدمات خصومهم، وما عدا ذلك فحديث عن مصادر المعرفة المقبولة لدى الدهرية: التجربة، المعاينة، والأخبار، وهي (*empeiria*، *autopsia*، *historia*) في اصطلاح الأطباء التجريبيين اليونان (هانكينسون Hankinson ١٩٩٥: f٢٢٧.).

لقد كان الأصم (ت٢٠٠/ ٨١٥) والنَّظَّام كلاهما تجريبيًّا في بعض قوله (الأشعري، مقالات، ٣٣١. ٧، ٣٣٥. ١٣؛ فان إس ١٩١-٧: ٢/ ٣٩٩؛ ٣/ f.٣٣٤). وفيما سوى ذلك يعمِد المؤمنون إلى الرد على الملاحدة ببرهان النَّظْم [أو النظام] (argument from design): إذ يسع كلَّ أحدٍ أن يرى بأم عينيه أن العالم صَنعةُ صانعٍ حكيم؛ لأنه لا يُعقل أن يكون هذا التعقيد والإحكام في البناء ناشئًا من تلقاء نفسه (الجاحظ، حيوان، ٧: f.١٢؛ أوتيشيوس Eutychius، برهان، گ ٤)[1]. وقد فُصِّل القول في هذه المسائل في الكتاب المنسوب خطأ إلى الجاحظ، وفي «**كتاب التوحيد**» وكتاب «**الإهليلجة**» من كتب الشيعة الإمامية (الجاحظ، **دلائل**؛ شوكر ١٩٩٣: ٩٧ وما بعدها).

(١) تتضمن براهين أخرى الحاجةَ إلى من يجمع الطبائع المتعارضة (انظر أعلاه) معًا.

(٣)
علم الكونيات

ما من ملحدٍ إلا وهو ينكر الإيجاد من عدم. فبعضهم يعتقد أن الله خلق العالم من مادة كانت موجودة سلفًا، وبعضهم يعتقد أن العالم حدث من تلقاء نفسه، وبعضهم يعتقد أنه لم يزل موجودًا. وسوف نبدأ بالحديث عن الزنادقة.

(أ) الزنادقة

يؤمن الزنادقة بوجود مبدأين أزليين: النور والظلمة، ويرون وجودَ العالم ثمرةَ امتزاجهما. وقد دَأَبَ أولئك الذين لا يزالون يؤمنون بالله على القول بأن الله العلي قد أرسل شخصًا -يختلفون في تعيينه: المسيح، أو روح القدس، أو رسول النور- يَرُدُّ العالَم إلى النظام بعد هذه الفوضى التي عرته بإثر الامتزاج. وخالف المرقينيون، فعزوْا هذا العمل إلى الشيطان. وبعض الزنادقة يرون نشأة الكون ثمرةً لعمليات طبيعية غير محددة بعدُ. وكلا الفريقين من خَلْقيين creationists وتلقائيين automatists يرون دائمًا أن الامتزاج وليد المصادفة[1].

ويبدو أن المركَّب الحاصل من اجتماع الأفلاطونية الوسيطة والرواقية كان جاذبًا للثنوية؛ وذلك أن الأفلاطونيين يشاركونهم سوء رأيهم في المادة، قاطعين أحيانًا بنسبة الشر إليها (دوندربيرج Dunderberg ٢٠٠٨: f.١٢٥)، بينما يعتقد الرواقيون أن العالم نتيجة اختلاط مبدأين أزليين: أحدهما فاعل وهو الله/ اللوجوس (logos)/ الروح (pneuma)، والآخر منفعل وهو المادة أو «المادة غير المخلَّقة» (unqualified substance). وقد ظهر مفهوم اللوجوس الإلهي (العقل، الكلمة) أو (الروح) -الذي خلَّق وسوَّى المادة الأولية، والذي يُعدُّ الآن خالقَ

---

(١) انظر: *Encyclopaedia Iranica*، مادة "Bardesanes"، و*"Encyclopaedia of Islam"*، مادة "Daysanis"؛ كرون a٢٠١٢: الفصل ١٠. كان البدء بإهمال لا صنعة فيه ولا تقدير ولا صانع ولا مدبر، كما يقول ابن أبي العوجاء في كتاب «التوحيد» المنسوب إلى جعفر الصادق، ٩.

الكون الماديّ (demiurge) المرسَلَ من لدن الله العلي، والمنظورَ إليه بوصفه مبدأً غير مُشَخَّص- في كثير من المذاهب الأفلاطونية والغنوصية في العصر القديم المتأخر، ومنها البرديصانية، الذين يذهبون مذهب الرواقيين في أنه ما من شيء إلا وهو جسم (gushma بالسريانية) (فورلاني Furlani ١٩٣٧ : ٣٥٠)، حتى الخط أو الصوت (إفريم Ephrem، ٢ : ٢٠، f.٢٩، مترجم ٩، ١٣؛ انظر: راميللي Ramelli ٢٠٠٩ : ١٩). وينطوي هذا المذهب على القول بأن الأجسام يمكن أن تتداخل كليًّا، وأن يمازج بعضها بعضًا دون أن تفقد جوهرها المستقل، وهو ما استثمره الرواقيون في بيان كيف تحل الروح في سائر أنحاء المادة[1]، ومع ذلك، يوصف مذهب البرديصانية بأنه ذريٌّ. وقد ذكر إفريم أنهم يعتقدون أن العناصر الصافية (الضياء، والهواء، والماء، والنار) -المعلقة في الخلاء بين الله والظُّلمة (المادة الخاملة)- تتكون من ذرات (perde، البذور)، وينطبق هذا الأمر نفسه على الظلام[2]. وبعض البرديصانيين يعتقدون أن العقل (***hawna***)، والقوة (***hayla***)، والفكر (taritha)، كل أولئك مكون أيضًا من ذرات (إفريم، ***Prose Refutations***، ٢ : ٢٢٠؛ مترجم civ؛ بوسيكل Possekel ١٩٩٩ : f.١١٩). وكلا المذهبين: الرواقي القائل بالتداخل، الذي ينبني على القول بأن الأجسام قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية، والأبيقوري القائل بأن العالم مكون من ذرات، وينكر الانقسام اللانهائي، كلاهما يقبل امتزاج مكوِّنين امتزاجًا تامًّا، دون أن يفقدا هويتهما، وهذه مسألة حاسمة عند أولئك الذين يرون أن العالم يتكون في نهاية الأمر من

(١) انظر: لونج وسيدلي Long and Sedley ١٩٨٧ : رقم ٤٨ : تتلبس الروح بالجسم كله، وتحفظ مع ذلك جوهرها عن الاندماج فيه، كالنار في الحديد المتوهج، وقطرة الخمر في المحيط (خلافًا لما قاله أرسطو). لقد آثر لونج وسيدلي مصطلح "blending" في التعبير عن التداخل التام، دون أن تبيد الجسوم التي تشترك فيه (النار مع الحديد المتوهج، وقطرة الخمر في المحيط)، كما استخدما "fusion" للتعبير عن النمط الذي تُستهلَك فيه الأجسام، ويحدث غيرها (كما في الأدوية)، لكن يبدو أن هذا غير ملائم للاصطلاح المستعمل لدى اليونان: فالوصف (*holon/di' holou*) استُعمل للعبارة عن "blending" و"fusion" كليهما، وكان كلاهما يقال له (krasis وmixis) أيضًا.

(٢) إفريم، *Refutations*، ١ : ٥٣ (vacuum)؛ ٢ : ٢١٤ وما بعدها؛ مترجم lv، ciff.. (darkness في٢١٥؛ مترجم cii)؛ *Encyclopaedia Iranica*، مادة "Bardesanes"؛ بوسيكيل Possekel ١٩٩٩ : ١١٦ وما بعدها إفريم هو المصدر الوحيد للذرية البرديصانية.

منفصلين: نور وظلمة. (يذهب الزرادشتيون -الذين يقولون بأن العالم مركبٌ خارج عن جوهر أهورامازدا (Ohrmazd)- إلى أن الظلمة مزيج من المتجاورات[١]). ومهما يكن قول البرديصانيين أنفسهم، فالظاهر أن كلا المذهبين كان معتمدًا لديهم ولدى المدارس الأخرى. وجميع الأشياء الممتزجة يمكن أن تنفصل مرة أخرى، كما يقول الشيثيون (Sethians)- الذين ترجع أصولهم فيما يبدو إلى بلاد ما بين النهرين، مشجعين أتباعهم على دراسة مذهب «التداخل والامتزاج» (هيبوليتوس Hippolytus، *Refutatio*، ٥: ٢. f.١، f.٤)[٢]. ويسمى هذا الامتزاج «مداخلة» في المصادر الإسلامية عند حديثها عن المانوية (الأشعري، مقالات، ٣٢٧. ١٥)[٣]، بينما لا يلوح له خصوص اسم في شرح أوتيشيوس المسيحي الملكاني (ت٩٤٠) لامتزاج الطبيعة اللاهوتية والناسوتية في المسيح[٤]. لقد تسربت فكرة كون الأشياء جميعها أجسامًا متداخلة بعضُها في بعض إلى علم الكونيات الإسلامي في عهد مبكر، على نحو ما نراه في أقوال هشام بن الحكم في الطبيعيات، وكذلك لدى الأصم -وإن جزئيًا- والنظَّام[٥]. وأنكر متكلمون آخرون الانقسام اللانهائي والمداخلة، مؤثرين القول بالمذهب الذري.

وتعزو المصادر الإسلامية هذا المذهب إلى بعض المانوية/الثنوية، ومنهم النعمان الثنوي (الذي قتله المهدي)، وإسحاق بن طالوت، وابن أخي أبي شاكر

---

(١) انظر: دو ميناس de Menasce ١٩٧٣: رقم ٤٠٣: النور والظلمة لا يختلطان البتة، كما تدل عليه النار، فالنور مجرد مجاور للدخان.

(٢) انظر في هؤلاء الشيثيين: كرون ٢٠١٢a: f.٢٠٠ ولنسجل كذلك فكرة ڤالنتينين (Valentinian) في أن المسيح، والكنيسة، والحكمة تمثل اندماجًا كاملا للأجسام (*di' holon krasis ton somaton*) في: كاسي (Casey) ١٩٣٤: ١٧. ١.

(٣) انظر: الأشعري، مقالات. ٣٤٩. ١١ عن الديصانية، حيث المصطلح المستعمل هو «امتزاج».

(٤) أوتيشيوس، برهان، أرقام f.١٢٢ مع أمثلة الروح والجسم، والنار والحديد المتوهج. واستخدام نظرية الامتزاج الرواقية في هذا السياق يرجع إلى جريجوريوس النازيانزوسي (انظر: ستيوارت Stewart ١٩٩١: ١٨٢، ١٨٦).

(٥) انظر: فان إس ١٩٩١-٧: ١/ ٣٦٢، f.٣٦٥؛ ٢/ ٣٩٨ وما بعدها، ٣٣٥ وما بعدها؛ فان إس ١٩٦٧: ٢٥٠ وما بعدها ومذهب المداخلة لم يرد في المادة القليلة عن ضرار.

(الديصاني) (ابن الملاحمي، المعتمد، f.٥٦٦، ٥٩٠/٦١١، ٦٣١؛ عبد الجبار، المغني، ٥: ٢٠؛ مترجم ١٧٣). لكن الظاهر أن أكثر الاتجاهات المسيحية السائدة تضم كذلك ذريين، فقد كان أبيقور -الذي يعده المسيحيون بطبيعة الحال كافرًا صاحب لذة- موضع إكبار من ديڤيد بار باولوس (David Bar Paulos) (من غرب سورية) بوصفه أحد الفلاسفة العظام (بروك Brock ١٩٨٢: ٢٥)[1]؛ كما أن المعتزليَّ ابن مانوس (منتصف القرن الثالث/التاسع)، وهو تلميذ النظام، وله خلفية أوريجينية/إيڤاجرية Origenist/Evagrian، كان يذهب إلى أن الإنسان كان قبل خلقه ذرات (البغدادي، الفرق، ٢٥٨، مترجم. فان إس ١٩٩١-٧: ٦. ٢٢٠؛ انظر: كرون فيما يأتي). ومن الجائز أن يكون مردُّ هذا القول إلى أفلاطون، الذي حدَّ الروح بأنها «غير مركبة، وغير منحلة، وغير منقسمة»، وهي كذلك -وفقًا لكتاب ألبينوس، أو لمقالة إسرائيل الكشكري (Israel of Kashkar) (ت٨٧٧)- «**جوهر واحد غير منقسم أجسامًا**»[2]. واعتنق هذه الفكرةَ أيضًا المعتزليان معمَّر (ت٢١٥/ ٨٣٠) وهشام الفوطي (ت٢٢٠/ ٨٤٠)، وكلاهما ذري المنزع على المعنى المعتمد في اصطلاح علوم الكون (الأشعري، مقالات، ٣٣١. ١٣؛ عبد الجبار، المغني، ١١: ٣١١). ونخبة القول أن من الجائز أن يكون المذهب الذري قد انتهى إلى المسلمين من طريقي النصرانية والثنوية جميعًا.

وقد تقبل المتكلمون المسلمون وجود الجواهر بوصفه أمرًا لا سبيل إلى توقيه، وكتموا سخطهم على فكرة انقسام الأجسام إلى غير نهاية؛ لأنه لا يمكن -في رأيهم- وجود ما لا ينتهي في العالم المخلوق. وقد كانت الجواهر والأعراض كل ما يشغل نظرهم. وزعم بعض متكلمي القرن الثالث/التاسع أن للذرات جهات، وأن هذه الجهات أعراض، وأنكر آخرون أن يكون لها جهات أو حجم (الأشعري، مقالات، ٣١٦. ١، ١٠، انظر أيضًا: ٨؛ مترجم مع

(١) كان ديموقريطس (Democritus) أيضًا موضع ثناء، لكنه توقف لأشياء كثيرة.

(٢) ألبينوس Albinus، *Didaskalikos*، ٥٩ (انظر: أفلاطون، *b80 Phaedo ,*)؛ إسرائيل الكشكري، Unity، رقم ٤٩. د.ت.

تعليقات في دناني Dhanani ١٩٩٤: ٩٩، تعليقات ١، ٣، انظر أيضًا: ٢).
ويبدو أن كلا الفريقين يذهب إلى أن الذرة جزء أبيقوري صغير: وفي رأي أبيقور أن كثيرًا من هذه الأجزاء الصغيرة (*minima*،*elachista*) كوَّن ذرة، وهي مع ذلك لا تتجزأ. على أن أبيقور يثبت الحجم للأجزاء الصغيرة، خلافًا للمتكلمين الذين يرون الحجم إما أعراضًا لا تنفصل عن الذرة، وإما أنه ينشأ من اجتماع مجموعة من الذرات، ففي رأيهم أن الأجزاء الصغيرة لا جهات لها. وأول معتزلي بلغنا أنه قال بانتفاء الجهات عن الذرة هو أبو الهذيل (ت٢٢٦/٨٤١)، فقد ذهب إلى أن للأجسام طولا وعرضًا وعمقًا، وأن الذرات ليست كذلك[١]. ومرَّ دهرٌ وهو متهم في طائفة غيره بالأخذ عن الثنوية، كالبرديصانية والمانوية، لِما عُلم من قول هؤلاء بالمذهب الذري (بريتزل Pretzl ١٩٣١: ١٢٧ وما بعدها، دناني ١٩٩٤: f.٤، ١٨٢ وما بعدها)، ثم كان أن رد عليهم عندما أنكر أن يكون للذرة حياة، وقدرة، أو علم، وخصائص الضوء[٢]. وأنكر كذلك أن يكون لها لون أو طعم أو رائحة، وهي الصفات المثبَتة لعناصر الديصاني، وللذرات التي تُكونها في ظاهر القول (الأشعري، مقالات، ٣١٥. ٥). ولكن الثنوية لا يثبتون إلا الذرات المادية. وعناصر برديصان تختلف بين الخفة والثقل، وبين الرقة والكثافة[٣]، وكذلك لذرات النعماني الثنوي -المانوي الذي ناظر أبا الهذيل (فان إس ١٩٩١-٧: ١/٤٤٣)- ثلاث جهات بيقين (ابن الملاحمي، المعتمد، ٥٩٠/٦٣١؛ عبد الجبار، المغني، ٥: ٢٠؛ مترجم ١٧٣). وبالعكس، بعيدٌ أن يكون للإنسان قبل وجوده جهات [أبعاد] مادية؛ لأنه كان مع الله. وفي الحق أن بعض النصارى أو الثنوية قد تصوروا أخف الذرات نقاطًا بسيطة. وفي القرن السادس

---

(١) الأشعري، مقالات، ٣٠٧. ١٠، حيث وافق معمر والجبائي. وقد مات أبو الهذيل بعد معمر، وله نحو مائة سنة.

(٢) كذا في الأصل the characteristics of light، ولعل الكاتبة أرادت مذهب أبي الهذيل في أن الجزء الذي لا يتجزأ (الذرة) يمكن أن «يفرده الله فتراه العيون، ويخلق فينا رؤية وإدراكًا له» (الأشعري، مقالات، ٣١٥. ٤)، فعبرت عن إمكان رؤيته بأن له خصائص الضوء. (المترجم)

(٣) إفريم، *Refutations*، ١: f.٥٣؛ مترجم livf؛ ٢: ١٥٩. مترجم lxxiv؛ انظر: إليرز Ehlers ١٩٧٠: f.٣٤٦.

ذهب بَرْحَدْ بِشَبَّا إلى أن أبيقور وديموقريطس يقولان بالأجسام الدقيقة، التي هي «ذرات غير مادية» *(perde dela geshum)*[1].

ومن الجائز أن يكون حديثُ الذرات قد انتقل من بعض المسيحيين إلى مؤلِّف **«سر الخليقة»** (٢١٠/ ٨٢٥؟)، فقد عرَض للجوهر الأول، الموجود في كل شيء (سر، ١ : ١. ١. ٣، ص ٣. ٩)، والموصوف بجلاءٍ بالقِدَم في العمل الذي كان يعده (سر، ٢ : ٤,١، ص ١٠٤ .f؛ ٢ : ٥. ١، ص ١٠٩ وما بعدها)[2]، والذي كان حتمًا مصدر الذرات (أجزاء لا تتجزأ) التي انتشأ منها العالم، وتكوَّن الكون في قوله (سر، ٢ : ١٨، ص ١٩٧. ٩؛ ٢ : ١٩. ١، ص ٢٠٣ في نهايتها). أما كيفية ذلك، فمبلغ علمنا أن الجوهر كان واحدًا إلى أن انبعثت فيه الأعراض، وعندئذ تنوعت جسيماته أو ذراته (أجزاؤه) (سر، ١ : ١. ١. ٣، ص ٣. ١٠). وقد بدا الكاتب في العموم من الطبائعيين (سيأتي الحديث عنهم)، الذين يقولون بأن «كل شيء من الطبائع الأربع، وهي الحرارة، والبرودة، والبِلّة، واليبوسة» أو «النار، والهواء، والماء، والأرض» (سر، ١ : ١. ١. ٣، ص ٣. ٤؛ ٣ : ٢٠، ص ٣٠٧. ٥)، والذرات التي يمحضها عنايتَه هي ذراتُ الضوء والأشياء اللطيفة، كالنار -وهي ألطف الأجسام- التي تتكون من الحرارة والذرات، أو «الهواء الساكن» الذي يتكون من الحرارة والبِلّة والذرات، أو الهواء بين الأفلاك، وهو مليٌّ من الذرات (سر، ٢ : ١٨، ص.١٩٧ ٩، انظر: ٢ : ١٧. ٢، ص ١٩٢؛ ٢ : ١٦. ٣، ص ١٩٠. ١؛ ٢ : ١٩. ١، ص ٢٠٣. ١١). وقد خلقت الأنواع المختلفة من الروحانيات أو الملائكة من لطيف الجوهر الأول، وإن أردت مزيدًا من الدقة: من حرارة الرياح، ومن ضوء النار، ومن سيلان الماء. وكانت -كالجوهر الأول قبل ظهور الأعراض- جوهرًا واحدًا (أي غير مركب)، وبلغت من اللطافة حدًّا بحيث لم يكن لها جِرم، ولا كانت تشغل مكانًا؛ **«فكل ما ليس بجِرم مسدَّس لا يشغل مكانًا»** (سر، ٢ : ١٥. ١، ص١٤٩؛ ٢ : ١٥. ٣، ص f.١٥٣). والخلاصة أن الروحانيات جزء من العالم المخلوق

(١) برحد بشبا، *Cause*، ٣٦٥. وقد حدد موضعهم: الإسكندرية.

(٢) انظر: ڤيسر Weisser ١٩٨٠: f.١٧٤.

المادي، لكنها ليست من مادة غليظة ملموسة (جِرم، أجرام)، فهي ذات أجسام روحانية إذا صح القول. وهي تتكون -ككل شيء- من ذرات، غير أن هذه الذرات ليس لها جهات. ويطلق أبو الهذيل على الذرة اسم «الجوهر الفرد»، ويفرق بينها وبين الأجسام ذات الجهات الست، وهي العلو والسفل، والقُدام والخلف، والشِّمال واليمين. وهذا تعريف مأثور للأجسام، تكرر أربع مرات في «**سر الخليقة**» (الأشعري، مقالات، f.٣٠٢؛ سر: ١: ٣. ٥. ٢، ص٦٤؛ ١: ٣. ٤ ٩، ص٩٤؛ ٦: ٢٨. ٧، ص٥١٠)، لكن حل محله معيارُ الجهات [الأبعاد] الثلاث فيما تلا ذلك من كتب أجملت مذهب أبي الهذيل[1]. وبرهان «السر» يومئ إلى أنه كانت ثمة رغبة في تحديد التركيب الذري للعالم العقلي فيما دون الله نفسه (الملائكة، الإنسان قبل وجوده، والحياة الآخرة الروحانية، الأعداد، الأشكال الهندسية المثالية)، تلك التي ولَّدت مفهوم الذرات غير المادية[2].

لقد بات جليًّا أن المذهب الذري الذي نقلته الثنويةُ يونانيُّ الأصل، لا هندي (دناني ١٩٩٤: ٩٧ وما بعدها). ومع ذلك، يبعد أن يكون من قال به من المسلمين بصيرًا بأصله الأول. ويخبرنا «**الميزان الصغير**» -المنسوب إلى جابر، والذي يعرض مذهبًا في علم الكونيات موصولَ السبب بما في «**سر الخليقة**»- بأن الجوهر الأول هو الهباء الذي يُرى في ضوء الشمس (حق Haq ١٩٩٤: ٥٥). وقد ذكر لكتنتيوس (ت٣٢٥) -الذي كتب في الرد على الأبيقوريين- أن لوسيبوس (Leucippus) قارن بين الذرات و«جسيمات الغبار الدقيقة التي تبدو تحت شعاع الشمس وضوئها حين يدخلان من النافذة»[3]. وقد انتهت هذه المقارنة أيضًا إلى المسلمين من طريق الأفلاطونيين من النصارى و/أو

(١) وكذلك فعل الأشعري: مقالات، ٣٠٧. ١١، ٣١٤. ١٤؛ وهناك مثالان آخران عند فان إس ١٩٩١-٧: ٥/ ٣٧.

(٢) انظر: دناني ١٩٩٤: ١٨٥، الذي أبرز دور الهندسة. وربما أعاد كتاب سيكستوس إمبيريكوس *(Against the Mathematicians)* وتطوير المفهوم الأرسطي لـ "noetic matter" في العصر القديم المتأخر الدرس من هذا المنطلق. لقد أنكر الأبيقوريون والشُّكاك البيرونيون [نسبة إلى الفيلسوف اليوناني الشكوكي بيرو (المترجم)] الهندسة الإقليدية (دناني ١٩٩٤: ١٠٣). انظر أيضًا: لانجرمان (Langermann) ٢٠٠٩، الذي رأى أن جالينوس لعب دورًا.

(٣) لاكتانتيوس (Lactantius)، *De ira Dei*، ١٠: ٩. وقد نقل عنه لاكتانتيوس بوصفه داعية الذرات البذور =

الثنوية، الذين كانوا في القرنين الثاني والثالث، وفي تلك الحقبة أيضًا كان تراث المدرسة الأبيقورية لم يزل حيًّا.

(ب) الدهرية: أصحاب الطبائع

والدهرية هم إما «أصحاب الطبائع»، أو «أصحاب الهَيُولَى». والأول -وهو ما سأستبدل به من الآن فصاعدًا [مصطلح] «الطبائعيين»- يصل ما بين اسمهم وبين ما يعتقدونه من أن كل شيء في هذا العالم مكون من أربع «طبائع» (في اليونانية physeis، وفي السريانية *kyane*)، وهي الخصائص الأربع الأولية: الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة، التي تندمج لتكون العناصر الأربعة: النار، والماء، والهواء، والأرض. وعند الأرسطيين أن لكل عنصر طبيعتين (فللنار الحرارة واليبوسة)، وخالف الرواقيون، فقالوا: بل له طبيعة واحدة (فهي للنار الحرارة). ولما كانت الطبائع والعناصر جميعًا أجسامًا في قول الرواقيين، فإنهم لم يفرقوا بينهما على نحو حاسم، وهو ما عابه بلوتارخس (Plutarch) (ت١٢٠)، وجالينوس (٢٠٠)، والإسكندر الأفروديسي (حوالي ٢٠٠) (لامير ١٩٥٣: f.٤٨٩). وقد اكتسبت الطبائع -استنادًا إلى نظرية الأخلاط الأربعة الطبية- أولويةً أنطولوجية خلافًا لمجرد التحليلية. وعندما يتحدث مؤلفو العصر القديم المتأخر عن العناصر (elements)، فإنهم يريدون عادةً الخصائص (qualities)[1]، أما مصطلح «الطبائع» (natures)، فيستعمل فيهما جميعًا[2]. وفي العربية يراد بـ«الطبائع» في العادة الخصائص، وأحيانًا العناصر، التي تعرف إلى جانب ذلك بـ«الأُسطقسات»، و«الأمهات»[3].

= (*semina* ١٠ : ١٣)، انظر: .Syriac perde وانظر في (هباء لا جزء له): كراوس Kraus ١٩٤٢ : n.١٥٤؛ فخر الدين الرازي في بينز (Pines) ١٩٩٧ : ١٥٧، في النظريات الذرية للقدماء (كانوا يونانيين أم مسلمين).

(١) عُرِّفت العناصر بكونها خواصَّ في Philastrius، *Diversarum*، ١٩ : ٥ (٤٧، f.٥)، على سبيل المثال، مقتبسًا Apelles من منتصف القرن الثاني؛ Athanasius، *Contra Gentes*، par. 27, Job of Edessa، *Treasures*، ١ : ١ (ص٧٨؛ ترجمة. ٥).

(2) Cf. Kraus 1942: 45, 165 n. 7; Ephrem, Commentary, 75 and n. 24 ad Gen. 1: 1; Jacob of Sarug, Sermons, 2: 177, cf. 4: 319f.; Jacob of Edessa in Teixidor 1997: 125.

(٣) انظر في «الأمهات»: اليعقوبي، تاريخ، ١: ١٧٠. ١١؛ سر، ٢: ١٦. ٢، ص ١٨٧ وما بعدها،=

وقد أنكر بعض الطبيعيين وجود شيء آخر سوى الطبائع الأربع الأولية، بينما زاد آخرون خامسة (أبو عيسى في: ابن الملاحمي، المعتمد، ٥٤٧. ١٣/ ٥٩٤. ١٧؛ الأشعري، مقالات، ٣٤٨. f5.). وقال الأولون -معولين على مقارنة تشبه كثيرًا تلك التي أجراها أمبادوقليس (Empedocles)، أولُ مؤلِّف في نظرية العناصر الأربعة: إن كل شيء في هذا العالم هو في الحقيقة مزيج من الحرارة والبرودة والبِلّة واليبوسة، كما أن جميع الألوان التي يصنعها الصَّباغ هي مزيج من البياض والحمرة والسواد والخضرة (الماتريدي، توحيد، ١١٢، ١٤١)[1]. أما الطبيعة الخامسة التي زادها بعضهم، فهي «الرُّوح»، التي تسود وتنظم كل شيء، وهي الحياة أيضًا. وليس من شك في أن هذا أثر آخر من الميراث الرواقي (أبو عيسى في: ابن الملاحمي، معتمد، ٥٤٧/ ٥٩٤؛ الأشعري، مقالات، ٣٣٥. ٤، ١١)[2]. وذهب آخرون إلى أن الطبيعة الخامسة هي الريح التي تباين الهواء المتحرك، ولعل لذلك صلةً بـ «النسيم»، الذي يعده بعضهم الحياة (البغدادي، أصول، ٥٣. ١٠؛ انظر أبو عيسى في: ابن الملاحمي، المعتمد، ٥٤٩. ٩/ ٥٩٦. ٣)، أو إلى أنها [الطبيعة الخامسة] الخلاء، الذي يُحد بأنه «مكان الأشياء» (أبو عيسى في: ابن الملاحمي، معتمد، ٥٤٩. ٢/ ٥٩٦. ١٠)، أو أنها العلم (اليعقوبي، تاريخ، ١: ١٧٠. ١٤، عن دهرية اليونان والرومان). ومال آخرون إلى أنها الأفلاك (مقدسي، البدء، ١: ١٣٢. -٢؛ البغدادي، أصول، ٣٢٠. ١٢)[3]، التي تدبر الطبائع الأربع، فتُحدث الكون والفساد، أو التي هي أصل هذه الطبائع وأصل كل شيء في العالم[4].

= ٣: ٢٠، ٣٠٨. ٢؛ ملحق ١، ص٥٣٢.f؛ ڤيسر١٩٨٠: ١٧٦، نقل عن K. Istamatis؛ أبو حاتم الرازي، إصلاح، ١٦٦. ١٥؛ الماتريدي، توحيد، ٦٠. ١٧، حيث جُمعت مع «الآباء»؛ أي الأفلاك والنجوم أو الآلهة المسئولة عن حركتها، انظر: ڤالكر Walker ١٩٩٣: ١٠٣ (السجستاني)؛ مادلونج ٢٠٠٥: ١٥٩.

(١) انظر في الرسامين الذي يخلطون الأصباغ لصناعة صور لكل شيء: Empedocles, fr. 23.

(٢) انظر النظام في: الجاحظ، الحيوان، ٥: ٤٧؛ البغدادي، أصول، ٥٣. ١٢؛ دَيْبر Daiber ١٩٩٩: ٤٠.

(٣) هذا الرأي منسوب إلى أرسطاطاليس (مثلًا: المقدسي، بدء، ٢: ٩)، وإلى هرمس وبطلميوس (Israel of Kashkar، *Unity*، رقم ٣٤).

(٤) الجاحظ، الحيوان، ٧: ١٢ .f؛ الماتريدي، توحيد، ٦٠. ١٦؛ المقدسي، البدء، ١: ١٢٦. ١٢؛ ١٣٩؛ ترجمة ٢: ٣٠؛ الرازي، تفسير، ٢٧: ٢٦٩.f، والقرآن ٤٥: ٢٤. Asadi، *Garshaspnama*، =

وقد سمع الماتريدي منجمًا يشبِّه العالم بأداة نسج عملاقة، وأن النجوم تدبره، فتثمر ذلك التنوع في نسيج الحياة (الماتريدي، توحيد، ١٤٣)[١]. وكذلك يدأب أولئك الذين يردون إلى الأفلاك كل شيء على نسبة علمهم إلى هِرمس وإلى المتون الهرمسية[٢]، لكن المؤيدين لهرمس يؤمنون بحقائق روحانية، وبكلا ضربي الحواس: الباطنة والظاهرة[٣]، في حين أن الدهرية ينكرون الحواس الباطنة (أسدي Asadi، *Garshaspnama*، ١٤٠. ١١؛ مترجم ٢ : ٣١).

وذهب الطبيب الفيلسوف النصراني، أيوب الرهاوي (فيما كتب سنة ٨١٧) إلى أن الله هو الذي خلق «العناصر البسيطة» (أي الطبائع)، وضم بعضها إلى بعض فأضحت «عناصر مركبة»، وهي النار والماء والهواء والأرض التي تركب منها كل شيء (أيوب الرهاوي، *Treasures*، ١ : ٤؛ ١ : ٦). ودان بكون الطبائع مخلوقةً لله خلقٌ كثير من متكلمي المسلمين -كالجاحظ، وثُمامة بن أشرس، والماتريدي- دون أن يُعدوا من الدهرية، كما نبه عليه الجويني (منكرًا عليهم القول بأن للطبائع قدرة سببية)[٤]. أما مؤلف «**سر الخليقة**» فهو خَلْقِيٌّ [يقول بأن العالم مخلوق]، على معنى أن الله حدد شكل العناصر في حال الحركة بأمر

= انظر: بالينوس، سر، ٢: ١٩. ٨، ص٢١٢، حيث تولِّد حركتهم المواليد؛ انظر أيضًا: Saadia، أمانات، ٥٨؛ ترجمة ٧٠.

(١) هذا نص عبارة الماتريدي: «وزعم قوم من المنجمة أن النجوم لم تزل تدبر أمر العالم، وهي متصلة به، ومنها سعده، فاختلافه باختلاف ما اتصل به منها، كأداة صاحب الديباج بالخيوط الموصولة من الإِبْرَيْسَم [أحسن الحرير] بأعلى أداتها بما يظهر فيها من الظهور وغيره برفع الخشب وخفضها. فمثله أمر النجوم بالعالم، تختلف صورته باختلاف تحرك النجوم، وفي اختلافها وائتلافها السعادة والنحس، وهي لم تزل تتحرك فيحدث من كل حركة غير الذي يحدث من غيرها، ويتولد ذلك» (الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي، ومحمد آروشي، بيروت/إسطنبول: دار صادر/مكتبة الإرشاد، د.ت، ص٢١٢). (المترجم)

(2) For a (perhaps) ninth-century summary of Hermetic doctrine, see Israel of Kashkar, Unity, nos. 28-35; cf. also van Bladel 2009.

(٣) Balinus, Sirr, 1: 1.1.1, p. 2. and index s.v. «الحواس الباطنة/الظاهرة».

(٤) الجويني، الشامل، f.٢٣٧، فرانك ١٩٧٤ (حيث لم تتميز الطبائع عن الطبع بصورة صحيحة)؛ انظر: الأشعري، مقالات، ٥١٧. ٢، حيث نسمع عن طبائعيين لهم في كلام الله أقوال.

التكوين، ثم مضى كل شيء بعد ذلك من تلقاء نفسه. وقال بعض الدهرية بحدوث العالم، لكن دون خالق: ذلك أنه نشأ من «الأفراد السواذج» الأربعة القديمة؛ أي الطبائع الأولية، التي تجعل الأشياء تنمو من تلقائها دون قصد، أو رغبة، أو إرادة[١]. وقال طبيعيون آخرون بقدم الطبائع، وأن الله ركب بعضها مع بعض. وفيهم من قال بقدم العالم، والطبائع الأربع، وقال مع ذلك بصانع قديم، كما ذهب إليه [الحارث] ابن قيس (البغدادي، أصول، ٧٠، ٣٢٠)، وهو بذلك موافق للمذهب الطبيعي الشائع القائل بأن الطبائع الأربع أو الخمس كانت موجودة دائمًا على حال من التركيب أو الاختلاط (كلا المصطلحين الميكانيكي والكيميائي مستعمل)؛ ولذلك فالعالم -كما نعرفه- أزلي أبدي[٢]، فهو بلا بداية ولا نهاية من حيث الزمان والمساحة، وكذلك من حيث الكثرة[٣]. ومن الجائز أن تكون العوالم الكثيرة الضمنية متتابعةً، لا متزامنة، قد فرقت بينها حرائق كتلك التي ذكرها الرواقيون، فبعض الدهرية على الأقل يقولون بدائرية الزمان[٤].

وقد وافق أصحابُ الطبائع الرواقيين في أن الطبائع الأربع أو الخمس أجسام، لا كيفيات غير مادية (النظام في: الجاحظ، الحيوان، ٥: ٤٠؛ الأشعري، مقالات، ٣٤٨. ٤). وأن الفضاء، الذي هو «مكان الأشياء»، ليس

---

(١) بالينوس، سر، ١: ٣، ص ١٠٣؛ اليعقوبي، تاريخ، ١: ١٧٠. ٧، في دهرية اليونان والرومان (سواذج جمع عربي للكلمة الفارسية الوسيطة ساذه، بسيط)؛ قارن سعديًا (Saadia)، أمانات، ٦١؛ ترجمة ٧٣، حيث يقوم أولئك الذين يردُّون أصل السماء والأرض إلى المصادفة بشرح سيرورة العملية على غرار «سر الخليقة»، دون أمر بالخلق يصدر عن الله لضبطها.

(٢) أبو عيسى في: ابن الملاحمي، المعتمد، ٥٤٧. ١٢، ٥٤٩. ١٨/٥٩٤. ١٨، ٥٩٦. ١٩؛ الماتريدي، توحيد، ١٤٣. ١٢. لكن سعديا، أمانات، ٥٥؛ ترجمة ٦٦، والجويني، شامل، ٢٣٩. ٥، يقدمانهم بوصفهم قائلين بأن الأربعة وجدت منفصلة أصالةً.

(٣) أبو عيسى في: ابن الملاحمي، معتمد، ٥٤٩. ١٩، ٥٥٢. ٩/٥٩٦. ٢٠، ٥٩٨. ٢١؛ سر، ١: ٣. ٩. ٣، ص ٩٣. ١٠.

(٤) اليعقوبي، تاريخ، ١: ١٦٨. ٦ (إن الدهر دائر)، في: دهرية اليونان والرومان؛ Maimonides, Guide, 2: 13 (28b)؛ ابن كثير، تفسير، ٤: ١٥٠، والقرآن ٤٥: ٢٤ (دورة من ٣٦٠٠٠ سنة)؛ انظر في الدورات في فكر الأمم التي يبدو أن الدهرية تتأثرها غالبًا: (كرون ٢٠١٢a: f.٢٠٩، f.٢٣٥، ٢٣٩، f.٢٤٥، انظر أيضًا: ٤٨١).

بجسم، ذاهبين إلى أنه المكان في معناه الرواقي؛ أي «ذلك الذي يصلح أن يُشغل بشيء ما»، وأنه أحد الأربعة غير المادية (أبو عيسى في: ابن الملاحمي، المعتمد، ٥٤٩. ٢/٥٩٦. ٣؛ انظر: لونج وسيدلي ١٩٨٧: رقما ٢٧، ٤٩).
ويرى الطبائعيون الهوائيون [لعلهم القائلون بفضاء تتحرك فيه العناصر] (pneumatic physicists) أن الأجسام الأربعة دائمة الحركة؛ إما لأن الحركة مركوزة في طبيعتها، وإما لأن الروح تحركها، وتلك الحركة تفضي إلى اجتماعها. وفي هذا القول نفَسٌ أبيقوري، لولا أن التداخل فيما بينها يقع على نحو رواقي (يَغُل بعضُها في بعض)، بدلا من أن تندمج في بساطة. وتصبح بأثر من اختلاف هذا الاختلاط أصواتًا، وروائح، ومعادن، ونباتات . . . إلخ (أبو عيسى في: ابن الملاحمي، معتمد، ٥٤٧. ١٦؛ ٥٤٨. ٤؛ ٥٥١. ١٢/٥٩٤. ٢١[١]، ٤٦؛ ٥٩٥. ٩؛ ٥٩٨. ٤). وتتكون المادة التي تشكلت باختلاطها من أجزاء، تقبل التجزؤ بيقين إلى غير نهاية، ثم إن الأشياء يكون لها من القوة والضعف بحسب ما تتصل به من الأشكال والأضداد. وعندما يموت كائن حيٌّ تتبدد أجزاؤه لتلحق بأكثر الصور ملاءمةً لها، وربما اجتمعت هذه الأجزاء نفسها اتفاقًا لتُشكل كائنًا آخر حيًّا من النوع نفسه، أو من نوع آخر، أو مجرد نبات، أو أنها تنتثر ببساطة في الماء أو على أديم الأرض[٢]. والحاصل أن الطبائعيين قائلون بما يسميه غيرهم «التناسخ»، لكنهم يشرحونه في ألفاظ مادية، وإذا كانت جذورهم ترجع إلى القرن الثالث، فقد استخلصوا هذا الشرح من تراث المدرسة الأبيقورية (انظر: لوكريتيوس *Lucretius, On the Nature of Things, 3: 845: 60*).
وسيان عندنا أفعلوا ذلك أم لا؛ إذ ليس هذا هو الدليل الوحيد على اعتزائهم إلى طوائف سادت بين أبنائها عقيدة التناسخ. والحق أنه بينما يصطنع نفرٌ من أبناء هذه الطوائف علمًا إلحاديًّا، بنجوةٍ من عقائد أسلافهم، فيُرموْن بكونهم دهرية،

---

(١) كتبت (يُقل) خطأ في طبعة جديدة بدلًا من (يَغل).

(٢) أبو عيسى في: ابن الملاحمي، المعتمد، ٥٤٨. ١، ٩/٥٩٥. ٦، ١٣؛ سر، ١. ١. ١. ٣ (ص٤. ٤)؛ الأشعري، مقالات، ٣٢٩. ٦؛ المقدسي. البدء، ١» ١٢٧. ١١.

يعيد آخرون صوغ هذه العقائد مذهبًا إسلاميًا، فيُرمَوْن بكونهم خُرّمية وغلاة (كرون ٢٠١٢a: f.٢٤٨).

ولم يكن الثنوية ولا أصحاب الطبائع بحاجة إلى أساس مادي لحمل كيفياتهم المادية، فحتى الكيفيات أجسام؛ ولذلك أنكروا مفهوم المادة الأولى الأرسطي[١]، وكذلك التفرقة الأرسطية بين الجوهر والأعراض. وأثبت بعضهم -مع ذلك- عَرَضًا واحدًا، هو الحركات، وهي المفهوم الرئيس الجامع للفعل والتغير[٢]. ومنهم من ادعى أنه ليس ثمة شيء يقال له حركة، ولا ما كان من سائر الأعراض[٣]، وهو مذهب الأصم من المعتزلة (الأشعري، مقالات، ٣٤٣: ١٢؛ البغدادي، أصول، ٧: ١٤؛ انظر: فان إس ١٩٩١-٧: ii. f.٣٩٨؛ v. f.١٩٤). فالحركة جسم؛ أي إن الجسم متحرك، كما عبر عنه بعضهم، وبهذا يقول الرواقيون[٤]. وقد روي عن أفلاطوني من قبط حلوان أنه قال: إننا لا نرى الحركة ولا أي فعل، وإنما نرى الشخص أو الشيء المتحرك أو الفاعل[٥]. وقد رد عليه صاحب «**سر الخليقة**» كما لو كان شكوكيًّا، ونسبه إلى جماعات تنكر حقيقة التغير، كما لو كان وهمًا، وتزعم أن العالم المخلوق واحد لا يتغير، وتتأثر في ذلك خطى بارمينيديس Parmenides ('Munis')[٦]. إن أولئك الذين جحدوا الاختلاف، ورأوه وهمًا ولدته الحواس، هم الذين يرددون مقالات الشكاك، على نحو ما رواها اليعقوبي عن دهرية اليونان والرومان (اليعقوبي، تاريخ، ١: f.١٦٨).

---

(١) هذا مطّرح في يعقوب الرهاوي، *Treasures*، ١: ٢. جابر، الذي يتعامل مع الأساس المادي، يذكر أولئك الذين لا يتعاملون معه (كراوس ١٩٤٢: f.١٦٩).

(٢) أبو عيسى في: ابن الملاحمي، المعتمد، ٥٤٨. ١٧، ٥٦٦. ١٣/٥٩٥. ٢٠، ٦١١. ٨؛ الأشعري، مقالات، ٣٤٨. ٧، ١٢؛ ٣٤٩. ١٢؛ ابن شبيب في: الماتريدي، توحيد، ١٤١. ١٥، ١٤٣. ٢١.

(٣) ابن الملاحمي، المعتمد، ٥٤٩. ١٥/٥٩٦؛ مقمص، عشرون، ٣: ١١؛ الأشعري، مقالات، ٣٤٨. ١١؛ ٣٤٩. ٦، ١٥؛ البغدادي، أصول، ٥٢. ١٦.

(٤) ابن الملاحمي، المعتمد، ٥٤٩.- ٥/٦١١. ١٣ (غالبية مانوية)؛ الأشعري، مقالات، ٣٤٩. ٢؛ انظر: ٣٤٦. ٦، عن جهم بن صفوان (لأسباب مختلفة)؛ Sedley in Algra وآخرين ١٩٩٩: ٣٩٩.

(٥) سر، ١: ٢. ٢. ١١، ص٢٨.

(٦) سر، ١: ٢. ٢. ١٠، ص٢٦f.؛ رودولف ١٩٩٥: f.١٣٣.

ومع ذلك، لم يستطع كثير الدهرية مجابهة الموج الأرسطي الهادر، فحدّوا العناصر بالجوهر، والكيفيات الأولية بالأعراض (النظام في: الجاحظ، الحيوان، ٥ : ٤٠)، وافترضوا محلا [للأعراض] مادةً أولية (هَيولى، طينة).

(ج) أصحاب الهَيولَى

لاحظ بولس الفارسي أن بعض الناس يعتقد أن العالم مخلوق من عدم، بينما يعتقد آخرون أنه مخلوق من المادة (*hyle*) (لاند Land ١٨٦٢)(٧٥: fo.٤ r٥٦؛ مترجم ٢). وبعد انصرام قرنين من الزمان عُرف أصحاب الرأي الثاني بأصحاب الهَيُولَى، وهم الذين اشتغل النَّظَّام بالرد عليهم (فان إس ١٩٩١-٧: ٦/١، [رقم ٣]). ومن أصحاب الهيولى خَلْقيون، يؤمنون بأن الله خلق العالم من مادة موجودة سلفًا (في اليونانية hyle) بواسطة الحركة والسكون، اللذيْن يحملان الأعراض على الظهور، ومثال ذلك صاحب كتاب «**سر الخليقة**»، الذي يقول -ضمنيًّا- بالمادة الأولى[1]. ويذكر المقدسي -الذي وصمهم بكونهم ثنوية- عنهم أنهم يعتقدون أيضًا أن الباري لم يزل خالقًا (رأي أفلاطوني متجذر في (محاورة تيماوس *Timaeus*)، فهم إذن أزليون (*eternalists*) [قائلون بأن الله لم يزل خالقًا] أيضًا[2]. وبعض أصحاب الهيولى يُعدون تلقائيين (automatists) [قائلون بأن العالم نشأ من تلقاء نفسه (أوتوماتيكيًا)]. كما يشير إليه ما تواتر عنهم من وصفهم نشأةَ العالم بألفاظ مبهمة. وعلى الرغم من أفلاطونيتهم، فإنك ترى من آمن منهم بالمادة الأولى يُنظر إليه غالبًا بوصفه أرسطيًّا[3]، وفي ذلك بعض الحق، من جهة أن هيولاهم (ويسمى أيضًا طينة) هو عين ما سماه أرسطو (prote hyle)، وهو جوهر مادي له امتداد وجهات، أو ما كان من الأعراض

---

(١) Theodore Bar Koni, Liber, mimra 1: ؛30

المقدسي، بدء، ١: ٩٢؛ قارن سر، ٢: ٣ وما بعدها، ص ١٠٣ وما بعدها.

(٢) المقدسي، البدء، ١: ٩٢؛ الماتريدي، توحيد، ٨٦. ١٣؛ بينز ١٩٩٧: ٤١، ٤٨، عن الإيرانشهري في القرن العاشر، أحد أصحاب الهيولى؛ جودمان Goodman ١٩٩٣: ١٤٨؛ أفلاطون، *Timaeus*، e.٢٩

(٣) أيوب الرهاوي، *Treasures*، ١: ٢؛ اليعقوبي، تاريخ، ١: ١٧٠. ١٤ (أصحاب الجوهر)؛ الماتريدي، توحيد، ١٤٧؛ انظر: Bar Koni، *Liber*، mimra ١١: ٩٠، وزُرقان في: المقدسي، البدء، ١: ١٤٠، عن أرسطو نفسه.

الأخرى، قد هُيِّئ ليكون شيئًا ما (ولا يلوح أنهم قد عرفوا اختلاف سيمبليكيوس Simplicius وفيلوبونوس عن أرسطو في هذا الأمر. الماتريدي، توحيد، ١٤٧. ٥؛ سورابچي ١٩٨٨: الفصل ٢). كانت الهيولى خِلوًا من الأعراض، كما ستخبر المصادر (المقدسي، البدء، ١: ٤٧. ٨؛ البغدادي، أصول، ٥٧. ٥)، وهو ما يُحضر في الذهن الجوهر والأعراض (كما في المقولات)، دون المادة والصورة[١]. ومع هذا الهيولى قوة متميزة عنه، ظهرت بسببها الأعراض فيه، فأخاله ظهورُها جوهرًا (الماتريدي، توحيد، ١٤٧؛ انظر أيضًا: ٣٠. ١٧). وبعضهم يسمي المادة الأولى «جوهرًا» أو «جوهرًا بسيطًا» أو «جوهرًا أول» من البداية. وكذلك استخدم المصطلح «عنصر» أيضًا. ومنهم من يرى أن لكل نوع من الكائنات مادتَه الأولى (البغدادي، أصول، ٥٣. ٥).

فأصحاب الهيولى يقولون إذن بقِدم المادة/الجوهر، وحدوث الأعراض، بخلق إلهي أو مِن دونه، ويعتقدون أن الأجسام سابقة على الأعراض،كما ذكر البغدادي (أصول، ٥٥. ٨)، تمييزًا لهم من غيرهم من الدهرية؛ وذلك أن أكثر الدهريين الذين تكلموا في الأعراض أزليون فيما يخص الأعراض، وذلك على ثلاثة أنحاء مختلفة: ففرقة منهم -يقال لهم أزلية الدهرية في اصطلاح البغدادي- قد أقروا بحدوث الأعراض، غير أنهم زادوا أن كل خلق أو حدوث مسبوقٌ بخلق أو حدوث: والأمر جارٍ على هذا منذ الأزل، والعالم هو هو لم يزل، بنجومه، وحيوانه، وما فيه من تناسل، إلى غير ذلك[٢]. وقالت فرقة: إن الأعراض لم تزل موجودة بالقوة، وفي مذهبهم -وهو قول (بعض؟) المانوية- أنها [أي الأعراض]، أو العالم، أو (المعاني؟) كانت موجودة في المادة الأولى/الجوهر بالقوة، ثم ظهرت بالفعل، واستدلوا على ذلك بوجود الإنسان في النطفة،

---

(١) كل الأشياء إما جوهر (أوسيا) وإما عرض، كما لاحظ أيوب الرهاوي نفسه (*Treasures*، ١: ٣، ص ٨١؛ ترجمة ١٠). وقد نُقحت المصطلحات في ضوء الترجمات، انظر المادة في مقابل الصورة، والخواص الأولية بوصفها كيفيات في: الشهرستاني، نهاية، ١٦٣ وما بعدها؛ الشهرستاني، ملل، ٢٥٧ وما بعدها؛ ترجمة ٢: ١٨٧.

(٢) البغدادي، أصول، ٥٥، ٥٩؛ مقمص، عشرون، ٥: ٣٦؛ ابن الملاحمي، معتمد، ٥٦٦. ١٤/٦١١. ٩ (عن بعض الثنوية، المانوية فيما يظهر)؛ المقدسي، بدء، ١: ١٢٣. ٤.

والحيوان فيها وفي البيضة، والشجرة في النواة، وهلم جرًّا[1]. وقد كان هذا المذهب معلومًا لدى القاسم بن إبراهيم، الزيدي (ت٢٤٦/ ٨٦٠)، إذ استدل خصمه الملحد بكمون النخلة في النواة (بينيس Pines ١٩٩٧ : f.١٦٥). وآخر الفرق الثلاث أولئك الذين يعتقدون أن الأعراض لم تزل موجودة في الأجسام بالفعل، فالألوان، والطعوم، والأراييح كامنة في الأرض والماء والنار[2]، ثم تظهر في الفاكهة بالانتقال، واتصال الأشكال بعضها ببعض (الأشعري، مقالات، ٣٢٩. ٤؛ انظر: المقدسي، البدء، ١ : ٤٧، ١٣٤. ٦). ويعرف هؤلاء بـ «أصحاب الكمون والظهور»، وربما جمع البغدادي بينهم وبين أصحاب الرأي الثاني (البغدادي، أصول، ٥٥. ١٢ [حيث أهمل هذا الرأي]؛ المقدسي، البدء، ١. ٤٧. ٤). وهؤلاء يستدلون أيضًا بالدجاجة والبيضة، والسنبلة في الحبة وهكذا، دحضًا لقول أولئك الذي يعتقدون أن للعالم بداية ونهاية، ولعل كل الدهرية يصنعون هذا الصنيع[3]. ومهما يكن من شيء، فإنهم يقولون: إنه ما من عَرَض يظهر إلا اختفى نقيضه عن العيان، وكمن في الجسم إلى أن تتبدل الأدوار، كالحركة مع السكون، وهكذا أبدًا[4]. فليس هناك حدوث[5].

ويعتقد ولفسون أن الدهرية كانوا أرسطيين، إشارةً إلى مذهبهم في الوجود بالقوة والكمون (ولفسون ١٩٧٦ : ٥٠٤ وما بعدها). وربط هوروفيتس Horovitz هذه الآراء بمفهوم «الأسباب المنوية» (*logoi spermatikoi*) لدى الرواقيين، وحاصله أن النار أو العقل الخلاق «شبيه بالبذرة»، يتضمن أسباب كل شيء، في

---

(١) الماتريدي، توحيد، ٦٣. ٩، انظر: ٣٠. ١٦؛ مقمص، عشرون، ٥ : ٨، ١٠، ١٤ (مدعيًا أنه لا يعرف أحدًا يذهب هذا المذهب، ولكن يربطه بالدهرية والمانوية)؛ جويدي Guidi، *Lotta*، ٤٦. ٩؛ ترجمة ١٠٧.

(٢) في الأصل fire، وهي في مقالات الإسلاميين: «الهواء». (المترجم)

(٣) الجاحظ، تربيع، رقم ٤٦؛ كراوس ١٩٣٥ : رسائل جابر بن حيان، f.٢٩٩ (حيث كان المذهب في الأصل مانويًّا)، المقدسي، بدء، ١ : f.١١٨؛ ١٣٣، ٢ : ١٣٤؛ البغدادي، أصول، ٣١٩. ١٤؛ الجويني، شامل، ٢٢٤. ١؛ ابن الملاحمي، معتمد، ١٦٠/١٥٢.

(٤) مقمص، عشرون، ٥ : ١٢؛ البغدادي، أصول، ٥٥؛ البغدادي، الفرق، ١٣٩.

(٥) اليعقوبي، تاريخ، ١ : ١٦٨. ٣؛ جويدي، *Lotta*، ٤٥. ٦؛ ترجمة ١٠٥.

الماضي والحاضر والمستقبل (هوروفيتس ١٩٠٣ : ١٨٦). ويعتقد نيبرج أن نظرية النظَّام في الكمون (انظر ما مضى) تلقى أصلها في نظرية أفلاطون في المُثُل بوصفها فكرًا (وبناءً على ذلك وجودًا بالقوة) في عقل الله[١]. ومهما تكن اللغة الفلسفية التي استعملها الدهرية، فإن ما أرادوا التعبير عنه -وكذلك الزنادقة أحيانًا- ليس إلا عقيدة متأثلة في الشرق الأدنى، وهي أن كل شيء دائم التجدد. هذا ما شكّل فهمهم للفلسفة اليونانية، وهو الذي أورثهم هذا الشَّبه بفلاسفة ما قبل سقراط. وسواء أكانت الدجاجة أو البيضة حادثة أم قديمة، كامنة في الجسم، أم موجودة بالقوة على المذهب الأرسطي، أو مطوية في «الأسباب المنوية» على قول الرواقيين، أو في عقل الله؛ فالحاصل أنه لا جديد تحت الشمس، فالدجاجة تعطي البيض، والبيض يعطي الدجاج، والدجاج يعطي البيض، وكل شيء أزلي أبدي. إن إنكار الحدوث والفناء قرينُ عقيدة أبديةِ التجدد ووحدة الوجود التي ظهرت كذلك في المتون الهرمسية (Hermetic corpus) (كوبنهافر Copenhaver ١٩٩٢ : xii. ١٥-١٧). وقد كان سمعان المجوسي Simon Magus يعتقد أن في النار -وهي أصل الأشياء- أجزاءً مِن خفيٍّ وظاهر، كالقوة والفعل عند أرسطو، وكالمعقول والمحسوس عند أفلاطون (هيبوليتوس Hippolytus، *Refutatio*، ٦. ٩. f.٥)، وقد استدل بها ولفسون ١٩٧٦ : ٥١٠). وبازيليد الغنوصي- الذي يعتقد في وجود «الله العدم» (not-being God) (*ouk On theos*) من قبلنا، إنما اتخذ هذا المعبود ليوجِد سببًا لحبة الوجود التي تكمن فيها جميع الأشياء كمون النبتة في حبة الخردل، وكمون الطاووس ذي الألوان المتعددة، وسائر الطيور في البيضة (هيبوليتوس، *Refutatio*، ٧ : ٢١)[٢]. وقد عَرَف اليعقوبي مقالة بازيليد، أو شيئًا يشبهها، وروى أن إحدى فرق الدهرية من وثنيي اليونان والرومان كانت تعتقد أن أصل الأشياء في الأزل حبة انشقت، فظهر

(١) نيبرج ١٩١٩ : ٥٢، مضيفًا أن النَّظَّام وصلها بنظرية (homoiomery)، لأنكسجوراس، التي لا بد أن تكون انزلاقًا نحو نظرية أنكسجورس المناقضة في أن «هناك جزءًا من كل شيء في كل شيء».

(٢) كان هيبوليتوس يعده تابعًا لأرسطو.

منها العالم أجمع، بما فيه من اختلاف الألوان وسائر ما تدركه الحواس (اليعقوبي، تاريخ، ١: ١٦٨. ١٦): ففي هذا الموضع وفي غيره ترى دهرية اليعقوبي القدامى هم -على التحقيق- دهرية العصر القديم المتأخر و/أو العصر الإسلامي. وقد أشار المقدسي إليهم أيضًا[١]. والنظام -القائل بأن جميع الأشياء أجسام متداخلة- يرى أيضًا أن الحركة هي العرض الوحيد[٢]، وقال بنظرية الكمون: فالله قد خلق الأشياء دفعة واحدة، وأكمن الأشياء المستقبلة في الأجسام، فالنار لا تحدث وإنما هي كامنة في الحجر[٣]. فقوله بأن الله خلق العالم كله دفعة واحدة موافق لأوريجين، لكن جميع آرائه الأخرى تقريبًا في الطبيعيات موافقة لقول الدهرية، وأكثر ميله أبدًا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم، كما يقول الشهرستاني[٤]، وكذلك حال بعض متقدمي المعتزلة[٥]. ويعتقد أصحاب الهيولى أيضًا في وجود حياة آخرة كالفلاسفة، ممثَّلين في الإيرانشهري وأبي بكر الرازي (والأخير ذري) (بينيس ١٩٩٧: f.٤١، ٤٧، ٤٨).

---

(١) المقدسي، البدء، ١: ١٤١. ١١؛ عن أصحاب الجثة (تقرأ أصحاب الحبة؟ وتقرأ انقلعت انفلقت).

(٢) قال الشهرستاني: «لم يرد بهذه الحركة حركة النقلة، إنما الحركة عنده مبدأ تغير ما، كما قالت الفلاسفة من إثبات حركات في الكيف، والكم، والوضع، والأين، والمتى...إلى أخواتها» (ملل، ١: ٣٨). (المترجم)

(٣) انظر: فان إس ١٩٩١-٧: ٣/٣٣٩ وما بعدها، ٣٦٠ وما بعدها، ٣٦٧ وما بعدها (حيث ذُكر أنه يدين أيضًا بنقيض ذلك، وأن الله يخلق كل حين جديدًا).

(٤) الشهرستاني، ملل، ١: ٣٩؛ ترجمة ٢٠٨؛ انظر: البغدادي، فرق، f.١١٣، ١٢٧، ١٣٩؛ البغدادي، أصول، ٤٨ (مع جدل كلامي طويل الذيل)؛ انظر: فان إس ١٩٩١-٧: ٣/٣٠٧، ٣٣٢.

(٥) الشهرستاني، ملل، ١: ٤٤، ٥٢، ٥٣؛ ترجمة ٢٢٨، ٢٥٧، ٢٦٠، عن بشر بن المعتمر والجاحظ؛ البغدادي، أصول، ٣٦ وما بعدها، عن الأصم؛ انظر أيضًا: فان إس ١٩٩١-٧: ٣/٣٣٣.

(٤)
الدين غير الألوهي

يوصف الدهرية دائمًا بأنهم لا يؤمنون بالله[١]. ولا بد أن بعضهم قد أنكر وجوده، ولكن آخرين آمنوا به بلا ريب[٢]. ومهما يكن من شيء، فالخلاف الرئيس بين الدهرية والموحدين لا تعلق له بوجود الله أو عدم وجوده، وإنما في أهميته بالنظر إلى الإنسان. فعند الموحدين أنه خلَق العالم ودبره، وأرسل للناس رسلا يبلغون رسالاته، وسوف يحاسب كل امرئ على ما قدم. أما الدهرية الأقحاح، فيرون كل ذلك سخفًا: فسواء أكان هناك إله أم لا، فليس ثمة خالق ولا مدبر ولا رب لهذا العالم، ولا ملائكة، ولا جن، ولا نبوات، ولا شرائع، ولا رؤى صادقة، ولا حياة آخرة في أية صورة[٣]. والمعجزات المدعاة للأنبياء يمكن للعقل أن يفسرها، والشياطين والجن والجنة والنار، كل أولئك مخترَعٌ لخداع الناس، وحملهم على الطاعة[٤]. وقد رأوا -كالزنادقة- أن العالم مليء بالحيف، والجور، والمرض، والعنف، والضغينة، والألم، والموت على نحو لا مساغ معه للقول بوجود خالق أو مدبر[٥]. وقد قال بعضهم -مع ذلك- بوجود

---

(١) على سبيل المثال: أبو الفرج، الأغاني، ١٣: ٢٨٠؛ الماتريدي، تأويلات، ٤: ٩٤، والقرآن ٤: ١٥٠؛ انظر: الكليني، الكافي، ٢: ٧٦. ٩، عن زنديق.

(٢) انظر: ابن قيس وأشباهه (أعلاه في الحاشية ٤٣ والمتن هناك).

(٣) الجاحظ، الحيوان، ٧: ١٢ وما بعدها؛ أبو عيسى ابن الملاحمي، معتمد، ٥٨٧: ١٣؛ خشيش في الملطي، تنبيه، ٧٢؛ اليعقوبي، تاريخ، ١: ١٦٨. ١؛ المقدسي، البدء، ١: ١١٩. ٣. وانظر في «الدهري الخالص»: الجاحظ، الحيوان، ٤: ٩٠. ١. وانظر في ترجمة السريانية بُرناسا (*purnasa*) إلى تدبير (وسياسة)، مستدعيا اليونانية (*pronoia*): ديبر ١٩٨٠: ١٢.

(٤) الجاحظ، حجج، ٣: f.٢٦٣ (انظر أيضًا: ٢٧٨، ٢٨١)؛ الماتريدي، تأويلات، ١٧: ٤٠٠ وما بعدها، والقرآن ١١٤: ٤-٦؛ المقدسي، البدء، ٥: ٢٥؛ أسدي، *Garshaspnama*، ١٣٩؛ ترجمة ٣٠ (فصل ٤٤)؛ برتزل Pretzl ١٩٣٣: ٢٣؛ ترجمة ٤٦.

(٥) الكعبي عن الدهرية في المقدسي، البدء، ١: ١١٦؛ صالح بن عبد القدوس في: فان إس ١٩٩١-٧: ٢/١٨؛ وزنديق آخر (ابن المقفع؟) في: جويدي، *Lotta*، ٢٢. ٢٣، ٢٤. ٣؛ ترجمة ٥٢، ٥٤؛ =

محدِث للعالم، غير أنهم اعتقدوا أن العدم لحقه. قال قوم من الفلاسفة: «لما رأينا أن الإنسان يسقط في الماء، وهو لا يحسن السباحة، فيستغيث بذلك الصانع المدبر، فلا يغيثه، أو في النار، علمنا أن ذلك الصانع معدوم»، فبعد أن أكمل العالم استحسنه، فخشي أن يزيد فيه أو ينقص منه، فأهلك نفسه، وخلا منه العالم، وبقيت الأحكام تجري بين حيواناته ومصنوعاته على ما اتفق. وقالت فرقة ثانية: بل الباري لما أتقن العالم، تفرقت أجزاؤه فيه، فكل قوته في العالم، فهي من جوهر اللاهوتية. وقالت فرقة ثالثة: بل ظهر في ذات الباري (تولول؟) [كذا، وهي كذلك في الأصل العربي]، فلم يزل تنجذب قوته ونوره حتى صارت القوة والنور في ذلك التولول، وهو العالم، وساء نور الباري، وكان الباقي منه سنور. وزعموا أنه سيجذب النور من العالم إليه حتى يعود كما كان؛ ولضعفه عن مخلوقاته أهمل أمرهم، فشاع الجور[1]. ولعل لفظ السنور تحريف لشيء مًّا له علاقة بالنور، لولا أن أتباع الهاشمية في خراسان رُمُوا بأنهم يعبدون السنانير؛ فلذلك قبلنا الكلمة كما هي. وقد جزم الماتريدي أن من الملاحدة من يعتقد أن الله تعتريه النقائص والآفات (أخبار، ٢٨٢؛ الماتريدي، تأويلات، ١٥ : ٢٨٣، والقرآن [٦٧ : ١]). كل هذه التفسيرات تبين البنية المحكمة للعالم، وهي الحجة الأقوى على الدهرية، وهي كذلك تكشف عن الطبيعة المنحرفة لهذا العالم. فليس فوقنا أحد يقوم بأمرنا بأي وجه من الوجوه، والسماء خراب ليس فيها أحد، كما يقول الزنادقة (الكليني، الكافي، ١ : ٧٥؛ انظر: الماتريدي، تأويلات، ١٦ : ٣٠٩، والقرآن [٧٥ : ٣٦]).

وخصوم الدهرية ينكرون عليهم -بين الفينة والفينة- قولهم في العناصر والأفلاك، غير أنه من النادر أن يتهموهم بعبادتها. وعلى الرغم من أن علماء الطبيعة يميلون إليهم -في استخفاء- ميلا شديدًا، كما في «**سر الخليقة**»، وفي

= انظر: Maimonides، *Guide*، ٣: ٢ (a١٨) عن أبي بكر الرازي، قائلا إن الكثرة تذهب غالبًا إلى هذا الرأي. وقد قال سيكستوس به، مبينًا مع ذلك شبهًا آخر بين الشكوكية والمانوية (انظر: هانكينسون Hankinson ١٩٩٥ : ٢٣٨).

(١) يحيى بن بشر بن عمير النهاوندي (كتب قبل ٣٧٧/f.٩٨٧) في: ابن الجوزي، تلبيس، ٤٦ (ذكر تلبيسه على الفلاسفة وتابعيهم).

تواليف جابر، فإن الدهرية الأقحاح ونظراءهم من الزنادقة قد اختصوا بما رُموا به من التقصير والافتقار إلى المشاعر الدينية. فمكارم الأخلاق عندهم يمليها العقل، ومن واجب الناس أن يعرفوا، ثم أن يجتنبوا -بطبيعتهم- الشرور، كالغضب، والقتل، والسرقة، ولا شيء سوى ذلك، كما قال بشار بن برد (ابن الملاحمي، المعتمد، ٥٩٠/f.٦٣١؛ عبد الجبار، المغني، ٥: ٢٠؛ مترجم ١٧٣)؛ وقد وصف الجاحظ الدهرية بأنهم يميزون الحسن من القبيح بالهوى، (الجاحظ، الحيوان، ٧: ١٣). وهم موصومون أبدًا -كسائر الملاحدة- بأنهم فسقة فجرة.

(٥)

استمرار الإلحاد

لقد مس طائفُ الزنادقة والدهرية مَن خالطهم من متكلمي المعتزلة والشيعة، كما صرح بذلك أقرانهم. فمن هؤلاء: أبو سعيد الحَضري/الحُصري (القرن الثالث/التاسع)، وأبو إسحاق النَّصيبي (القرن الرابع/العاشر)[1]، وأبو حفص الحداد (فان إس ١٩٩١-٧: ٤/ ٨٩ -٩١)، وكذلك ابن الراوَندي المشهَّر به (توفي منتصف القرن الرابع/العاشر أو آخره)[2]، الذي قيل عنه إنه كتب كتابًا في قدم العالم، وآخر في شروره، غير أنه اشتهر أكثر بنسبة الخداع إلى الأنبياء، وأن معجزاتهم المزعومة تقبل التفسير العقلي. وقد كان هذا الموضوع بالغ الأهمية في علم الكلام والفلسفة في القرنين الرابع والخامس/العاشر والحادي عشر (ثمة نصير آخر شهير هو أبو بكر الرازي)، وكذلك كانت مسألة إنكار الدار الآخرة، غير أن بحث ذلك يقتضي فصلا آخر. ومن جانب آخر، دخل علم

(١) التوحيدي، الإمتاع، ١: ١٤١؛ انظر له: أخلاق الوزيرين، ٢٠٢، f٢١١.، ٢٩٧.

(٢) انظر: *Encyclopaedia of Islam* ٢، مادة ابن الراوندي؛ سترومسا ١٩٩٩: فصل ٢؛ فان إس ١٩٩١-٧: iv. ٢٩٥ وما بعدها.

الكون الدهري في مرحلة من الخمول[1]، ليظهر في إيران بعد زمان المغول. إنهم الصوفية الآن من يقول: «ما ثم موجود سوانا»، والعالم قديم لم يزل، والله لا يقوم عليه، ولا أرسل إليه رسلا، وليس ثمة دار آخرة، والزمان أُنُف، بينما ظهرت المادية الدهرية مرة أخرى في البدعة النقطوية لمحمود سخاني (ت٨٣١/ ١٤٢٧)، غير أن النغمة لم تعد تلك الساخرةَ، ولا المادية تلك اللادينيةَ، فقد زعم محمود أن العناصر الأربعة كانت هي كل الموجود، ويعني بذلك أن الله هو هذه العناصر، لا أنه لم يكن موجودًا. وعلى الرغم من أن تفسيره للتناسخ مادي (ليس للإنسان روح)، فقد كان حقيقًا بتحديد كيفية إعادة ولادة الإنسان[2]. والخلاصة أن أمثال هذه المذاهب في علم الكون لم تزل بدعية، ولكنها لم تعد ملحدة.

---

(١) كان آخر كتاب له فيه حضور -خلافًا للتفنيد المألوف- *Garshaspnama* لأسدي (الفصل ٤٤)، الذي تم في سنة ٤٥٨/١٠٦٥.f.

(٢) انظر: كتاب الفرق للقرنين الثامن والتاسع/الرابع عشر والخامس عشر *Haftad u sih millat*، أرقام ٥، ١٩، ٢٦، ٣٣-٥، ٧١؛ كرون a٢٠١٢: ٤٨١ وما بعدها.

المـراجـع

(Abd al-Jabbar) عبد الجبار الهمذاني (المغني). **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. ج ٥. ط. م. م. الخضري. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥ [ترجم منه أجزاء G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*، باريس: J. Vrin, 1974]. مج ٩. ط. م. ع. النجار وع. ح. النجار. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥.

(Abu Hatim al-Razi) أبو حاتم الرازي (الإصلاح). **كتاب الإصلاح**. ط. حسن مينوشِهر وم. محقِّق. طهران: مؤسساي مطالعاتي اسلامي، دانشجاهي طهران، جامعة McGill، ١٩٩٨.

(Abu l-Faraj al-Isfahani) أبو الفرج الأصفهاني (الأغاني). **كتاب الأغاني**. القاهرة: دار الكتب المصرية/الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٢٧-٧٤.

Agathias *(Histories)*. The Histories *]= De imperio et rebus gestis Iustiniani[*. Trans. J. D. Frendo. Berlin: de Gruyter, 1975.

(Akhbar al-dawla al-Abbasiyya wa-fihi akhbar al-Abbas wa-waladuhu li-muallif min al-qarn al-thalith al-Hijri

أخبار الدولة العباسية، وفيه أخبار العباس وولده، لمؤلفه من القرن الثالث الهجري، ط. ع. ع. الدوري وع. ج. المطلبي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧١.

Albinus *(Didaskalikos). The Platonic Doctrines of Albinus]= Didaskalikos[*. Trans. J. Reedy. Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1991.

Algra, K., et al. (eds.) (1999). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Asadi Tusi, Ahmad b. Ali *(Garshaspnama).* Garshaspnama. Ed. H. Yaghmai. Tehran: Burukhim,] 1938/1317trans. C. Huart and H. Masse, *Le Livre de Gerchasp: Poeme persan.* 2 vols. Paris: P. Geuthner, [1926.

al-Ashari (Maqalat). *Die dogmatischen Lehren der Anhanger des Islam* Islam

[=مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين].

2 vols. Ed. H. Ritter. Istanbul: Devlet Matbaasi, 1929-33.

Athanasius *(Contra Gentes). Contra Gentes.* Ed. and trans. R. W. Thomson. Oxford: Clarendon Press, 1971.

(al-Baghdadi) البغدادي، عبد القاهر (الفرق). **الفرق بين الفرق**، ط. م. بدر. القاهرة: مطبعة المعارف، ١٣٢٨/ ١٩١٠.

(al-Baghdadi) البغدادي، عبد القاهر (أصول). **أصول الدين**. إسطنبول: .Devlet Matbaasi, 1928

Balinus al-Hakim (attrib.) *(Sirr). Buch uber das Geheimnis der Schopfung und die Darstellung der Natur,]oder[, Buch der Ursachen = Sirr al-khaliqa wa-sanat al-tabia, [aw], Kitab al-ilal.* Ed. U. Weisser. Aleppo: Mahad al-Turath al-Ilmi al-Arabi, Jamiat Halab, 1979.

Barhadbeshabba (Cause). Cause de la fondation des ecoles. Texte syriaque publie et traduit par A. Scher. Paris: Firmin-Didot, 1908.

van Bladel, K. (2009). *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science.* Oxford: Oxford University Press.

Brock, S. (1982). 'From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning'. In N. Garsoian et al. (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period.* Washington, DC: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, 17-34.

Casey, R. P. (ed. and trans.) (1934). *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria.* London: Christophers.

Chokr, M. (1993). *Zandaqa et zindiqs en Islam au second siecle de l'hegire.* Damascus: Institut francais de Damas.

Cook, M. (1980). 'The Origins of Kalam'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32 :43-43.

Cook, M. (1981). *Early Muslim Dogma.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cook, M. (1999). 'Ibn Qutayba and the Monkeys'. *Studia Islamica* 43 :89-74.

Cook, M. (2007). 'Ibn Sadi on Truth-Blindness'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 169 :33-78.

Copenhaver, B. P. (1992). *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press.

Crone, P. (2006). 'Post-colonialism in Tenth-Century Islam'. *Der Islam* 2 :83-38.

Crone, P. (2010-11). 'The Dahris According to al-Jahiz'. *Melanges de l'Universite Saint-Joseph* 63 :63-82.

Crone, P. (2012a). *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Crone, P. (2012b). 'Al-Jahiz on *ashab al-jahalat* and the Jahmiyya'. In R. Hansberger et al. (eds.), *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann.* London: The Warburg Institute, 27-40.

Crone, P. (forthcoming). 'Pre-existence in Iran: Zoroastrians, Ex-Christian Mutazilites, and Jews on the Human Acquisition of Bodies'. *Aram* 1 :26-27.

Daiber, H. (ed. and trans.) (1980). *Aetius Arabus: Vorsokratiker in arabischer Uberlieferung.* Wiesbaden: Steiner.

Daiber, H. (1999). 'Rebellion gegen Gott: Formen atheistischen Denkens im fruhen Islam'. In F. Niewohner and O. Pluta (eds.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance.* Wiesbaden: Harrassowitz, 23-44.

Denkard. *The Dinkard: The Original Pehlwi Text*, the same transliterated in Zend characters, translations of the text in the Gujrati and English languages, a commentary and a glossary of select terms by P. D. B. Sanjana. 19 vols. Bombay: Duftur Ashkara Press, 1874-1928.

Dhanani, A. (1994). *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mutazili Cosmology*. Leiden: Brill.

Dunderberg, I. (2008). *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press.

Ehlers, B. (1970). 'Bardesanes von Edessa, ein syrischer Gnostiker'. *Zeitschrift fur Kirchengeschichte* 334 :81-51.

Ephrem *(Commentary)*. 'Commentary on Genesis'. In E. G. Matthews and J. P. Amar (trans.), *St Ephrem the Syrian: Selected Prose Works*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1994, 59-213.

Ephrem *(Refutations)*. *Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan: Transcribed from the palimpsest BM Add.* 14623. 2 vols. Ed. and trans. C. W. Mitchell. London: Williams and Norgate, 1912 [repr. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008].

van Ess, J. (1966). *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Ici: Ubersetzung und Kommentar des 1. Buches seiner Mawaqif.* Wiesbaden: Steiner.

van Ess, J. (1967). 'Dirar b. Amr und die "Cahmiya", I'. *Der Islam* 241 :43-79.

van Ess, J. (1968). 'Skepticism in Islamic Religious Thought'. *al-Abhath* 1 :21-18.

van Ess, J. (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* Berlin: de Gruyter.

Eutychius (Said b. Bitriq) *(Burhan)*. *Kitab al-Burhan.* Ed. and trans. P. Cachia and W. M. Watt. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1960-1.

Floridi, L. (2002). Sextus Empiricus :*The Transmission and Recovery of Pyrrhonism.* Oxford: Oxford University Press.

Frank, R. M. (1974). 'Notes and Remarks on the tabقi in the Teaching of al-Maturidi'. In P. Salmon (ed.), *Melanges d'islamologie: volume dedie a la memoire de Armand Abel par ses collegues, ses eleves et ses amis.* Leiden: Brill, 137-49.

Furlani, G. (1937). 'Sur le Stoicisme de Bardesane d'Edesse'. *Archiv Orientalni* 347 :9-52.

Goldziher, I. (1920). *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung.* Leiden: Brill.

Goodman, L. E. (1993). 'Time in Islam'. In A. N. Balslev and J. N. Mohanty, *Religion and Time.* Leiden: Brill, 138-62.

Grant, R. M. (1993). *Heresy and Criticism: The Search for Authenticity in Early Christian Literature.* Louisville, KY: Westminster/J. Knox Press.

Guidi, M. (ed. and trans.) (1927). *La lotta tra l'Islam e il manicheismo: un libro di Ibn al-Muqaffa contro il Corano confutato da al-Qasim b. Ibrahim.* Rome: R. Accademia Nazionale dei Lincei.

Gutas, D. (1982). 'Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy'. *Der Islam* 231 :59-67.

Haftad u sih millat, ya itiqadat-i madhahib, risala-yi dar farq-i Islam az athar-i qarn-i hashtum-i Hijri. Ed. M. J. Mashkur. Tehran: Muassasa-yi Matbuati-yi Atai, 1962/1341.

Hankinson, R. J. (1995). *The Sceptics.* London: Routledge.

Haq, S. N. (1994). *Names, Natures and Things: The Alchemist Jabir ibn Hayyan and his Kitab al- Ahjar (Book of Stones).* Dordrecht: Kluwer.

Hippolytus *(Refutatio). Refutatio omnium haeresium.* Ed. M. Marcovich. Berlin: de Gruyter, 1986 [trans. J. H. MacMahon, *The Refutation of all Heresies.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1868 (the chapter divisions are those of the edition)].

Horovitz, S. (1903). 'Uber den Einfluss des Stoicismus auf die Entwickelung der Philosophie bei den Arabern'. *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 177 :57-96.

(Ibn Durayd) ابن دريد (الاشتقاق). **الاشتقاق**. ط. عبد السلام هارون. القاهرة: المطبعة السنية المحمدية، ١٩٥٨ [والمراجع في حواشي الصفحات].

(Ibn Hazm) ابن حزم (فصل). **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. القاهرة: لم تذكر دار النشر، ١٨٩٩-١٩٠٣.

(Ibn al-Jawzi) ابن الجوزي (تلبيس). **تلبيس إبليس**. ط. م. م. الدمشقي. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٢٨.

(Ibn Kathir) ابن كثير (تفسير). **تفسير**. القاهرة، دون تاريخ ولا ذكر لدار النشر.

(Ibn al-Malahimi) ابن الملاحمي (المعتمد). **المعتمد في أصول الدين**. ط M. McDermott و W. Madelung. لندن: الهدى، ١٩٩١ [طبعة منقحة ومزيدة لـ W. Madelung، طهران: معهد الفلسفة، ٢٠١٢ (متى اقتُبس منها فُصلت بسلاش)].

Ibn al-Nadim *(Fihrist). al-Fihrist.* Ed. R. Tajaddud. Tehran: Ibn-i Sina, 1971]trans. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture.* 2 vols. New York: Columbia University Press, [1970.

(Ibn Qutayba) ابن قتيبة (تأويل). **تأويل مختلف الحديث**. ط. م. ز. النجار. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٦ [ترجمة

G. Lecomte, *Le Traite des divergences du hadit- d'Ibn Qutayba (mort en /276 889).*

دمشق: العهد الفرنسي بدمشق، ١٩٦٢].

(Ibn al-Zubayr) ابن الزبير، أحمد بن الرشيد (الذخائر). **كتاب الذخائر والتحف**. الكويت: دائرة المطبوعات والنشر، ١٩٥٩.

Israel of Kashkar (Unity). *A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872)*: Introduction, edition, and word index by B. Holmberg. Lund: Plus Ultra, 1989.

Jacob of Sarug (Sermons). *Quatre homelies metriques sur la creation.* Ed. and trans. K. Alwan. Louvain: Peeters, 1989.

(Jafar al-Sadiq) جعفر الصادق (منسوب) (التوحيد) **كتاب التوحيد**. ط. م. ع.- ر. حمزة. لم تذكر بلد النشر: دار السلام، ١٣٢٩/١٩١١.

(al-Jahiz) الجاحظ (الحيوان). **كتاب الحيوان**. ط. عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨-٥٨.

(al-Jahiz) الجاحظ (حُجج). **حجج النبوة**، في: **رسائل الجاحظ**. ط. عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩، ٣: ٢٢٢-٨١.

(al-Jahiz) الجاحظ (الرد). **الرد على النصارى**، في: **رسائل الجاحظ**. ط. عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩، ٣: ٣٠٢-٥١.

(al-Jahiz) الجاحظ (التربيع). **كتاب التربيع والتدوير**. ط. ش. بلات C. Pellat، دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٥٥.

(al-Jahiz) الجاحظ (منسوب) (الدلائل). **كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير**. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧ [ترجمة م. أ. س. عبد الحليم،

Chance or Creation God's Design in the Universe..

قراءة: Garnet, 1995].

Job of Edessa *(Treasures). Encyclopdia of Philosophical and Natural Sciences as Taught in Baghdad about A.D. 817, or, Book of Treasures, by Job of Edessa.* Ed. and trans. A. Mingana. Cambridge: W. Heffer, 1935.

(al-Juwayni) الجويني (الشامل). **الشامل في أصول الدين**. ط. علي سامي النشار وآخرين. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩.

(al-Khayyat) الخياط (الانتصار). **كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**. ط. أ. ن. نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧.

Kraus, P. (1934). 'Zu Ibn al-Muqaffa'. *Rivista degli Studi Orientali* 1 : 14-20.

(Kraus) P. (1935). **مختار رسائل جابر بن حيان**. القاهرة: مكتبة الخانجي ومطبعتها.

Kraus, P. (1942). *Jabir b. Hayyan. Contribution a l'histoire des idees scientifiques dans l'Islam. Vol. ii: Jabir et la science grecque.* Cairo: Impr. de l'Institut francais d'archeologie orientale.

(al-Kulayni) الكليني (الكافي). الأصول من الكافي. ٨ مج. ط. ع. أ. الغفاري. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧-٨١/١٩٥٧-٦١.

Lactantius (De ira Dei). *De ira dei. Vom Zorne Gottes.* Ed. and trans. H. Kraft and A. Wlosok. Darmstadt: Gentner, 1971.

Lammert, H. (1953). 'Zur Lehre von Grundeigenschaften bei Nemesios'. *Hermes* 488 :81-91.

Land, J. P. N. (1862-75). *Anecdota syriaca.* Collegit, edidit, explicavit. 4 vols. Leiden: Brill.

Langermann, Y. T. (2009). 'Atomism and the Galenic Tradition'. *History of Science* 277 :47-95.

Lim, E. (1995). *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity.* Berkeley: University of California Press.

Long, A. A., and D. N. Sedley (1987). *The Hellenistic Philosophers.* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Lucretius *(De rerum natura). De rerum natura = On the Nature of Things. Ed. and trans. W. H. D. Rouse, rev. M. Ferguson Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.*

Macdonald, D. B. (1927). 'Continuous Re-creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology'. *Isis*326:9-44.

Madelung, W. (2005). 'An Ismaili Interpretation of Ibn Sina's *Qasidat al-Nafs*'. In T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt.* London: I. B. Tauris, 157-68.

Maimonides *(Guide). The Guide of the Perplexed.* Trans. S. Pines. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

(al-Malati) الملطي (التنبيه). **كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**. ط. س. ديديرنج .S. Dedering إسطنبول: مطبعة الدولة، ١٩٣٦.

(al-Maqdisi) المقدسي (البدء). **كتاب البدء والتاريخ** = *Livre de la creation et de l'histoire* نشره وترجمه س. هوار. باريس، ١٨٩٩-١٩١٩ [الإشارات إلى النص العربي].

(al-Masudi) المسعودي (مروج). **مروج الذهب**. ٧ مج. باريس، ١٨٦١-١٩١٧ [ط. ش. بلات .C. Pellat بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦-٧٩ (الاقتباسات مشار إليها بالصفحة والفقرة تباعًا، والمجلدات نفسها)].

(al-Maturidi) الماتريدي (التوحيد). **كتاب التوحيد**. ط. ف. خليف. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.

(al-Maturidi) (تأويلات)، **تأويلات القرآن**. ط. ب. B. Topaloglu توبالوجلو وآخرين. إسطنبول: دار الميزان، ٢٠٠٥-١٠.

de Menasce, J. (trans.) (1973). *Le Troisieme Livre du Denkart.* Paris: C. Klincksieck.

Moses Bar Kepha *(Hexaemeronkommentar). Der Hexaemeronkommentar des Moses bar Kepha.* Einleitung, Ubersetzung und Untersuchungen von L. Schlimme. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977.

al-Muqammis (Ishrun). *Dawud ibn Marwan al-Muqammis's Twenty Chapters (Ishrun Maqala).* Ed. and trans. S. Stroumsa. Leiden: Brill, 1989.

Nemesius of Emesa *(Nature). On the Nature of Man.* Trans. R. W. Sharpless and P. J. van der Eijk. Liverpool: Liverpool University Press, 2008.

Nyberg, H. S. (1919). *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi.* Leiden: Brill.

Pedersen, N. A. (2004). *Demonstrative Proof in Defence of God: A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos. The Work's Sources, Aims, and Relation to its Contemporary Theology.* Leiden: Brill.

Philastrius *(Diversarum). Diversarum Hereseon Liber.* Ed. F. Marx. Vienna: F. Tempsky, 1898.

Photinus *(Disputationes)*. 'Disputationes Photini Manichaei cum Paulo Christiano'. *Patrologia Graeca* 88, 529 : 1864-78.

Pines, S. (1997). *Studies in Islamic Atomism*. Trans. M. Schwarz. Jerusalem: Magnes Press, 1997.

Possekel, U. (1999). *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*. Louvain: Peeters.

Pretzl, O. (1931). 'Die fruhislamische Atomenlehre'. *Der Islam* 117 : 19-30.

Pretzl, O. (1933). *Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibahija, im persischen Text hrsg. und uber-setzt*. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1933.

Procopius *(Anecdota). Anecdota*. Trans. H. B. Dewing. London /Cambridge, MA, 1969.

(al-Qummi) القمي (تفسير). **تفسير**. مجلدان. ط. ط. الموسوي الجزائري. بيروت: دار السرور، ١٩٩١.

Ramelli, I. (2009). *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

(al-Razi) الرازي، فخر الدين (تفسير). **التفسير الكبير [مفاتيح الغيب]**. طهران: انتشاراتي أساطير، ١٤١٣/ ١٩٩٢-٣.

Rudolph, U. (1995). 'Kalam im antiken Gewand: Das theologische Konzept des *Kitab Sirr al-Haliqa'*. In A. Fodor (ed.), *Proceedings of the 14th Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants. Budapest... 1988. Part 1*. Budapest: Eotvos Lorand University Chair for Arabic Studies & Csoma de Koros Society, Section of Islamic Studies, 123-36.

Saadia Gaon (Amanat). *Kitab al-Amanat wa-l-itiqadat*. Ed. S. Landauer. Leiden: Brill,] 1880trans. S. Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*. New Haven, CT: Yale University Press, [1948.

Sextus Empiricus *(Outlines). Outlines of Pyrrhonism*. Ed. and trans. R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

al-Shahrastani *(Milal). Kitab al-Milal wa-l-nihal*. Ed. W. Cureton. London:

Printed for the Society for the Publication of Oriental Texts, 1842-] 6trans. D. Gimaret and G. Monnot, *Livre des religions et des sectes.* Paris: Peeters, [1986.

al-Shahrastani *(Nihaya). The summa philosophiae of al-Shahrastani = Nihayat al-aqdam fi ilm al- kalam.* Ed. with a summary translation A. Guillaume. Oxford: Oxford University Press, 1934.

Sorabji, R. (1988). *Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Stark, R., and R. Finke (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion.* Berkeley: University of California Press.

Stewart, C. (1991). *'Working the Earth of the Heart': The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431.* Oxford: Oxford University Press.

Strohmaier, G. (1981). 'Galen in Arabic'. In V. Nutton (ed.), *Galen: Problems and Prospects.* London: Wellcome Institute for the History of Medicine, 197-212.

Stroumsa, S. (1999). *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi and their Impact on Islamic Thought.* Leiden: Brill.

(al-Tabari) الطبري (تاريخ). **تاريخ الرسل والملوك**. ط. م. ج. دو جويج M. J. de Goeje وآخرين. ليدن: بريل، ١٨٧٩-١٩٠١.

(al-Tawhidi) التوحيدي (أخلاق). **أخلاق الوزيرين**. ط. م. الطنجي. بيروت: دار صادر، ١٩٩٢.

(al-Tawhidi) التوحيدي (الإمتاع). **كتاب الإمتاع والمؤانسة**. ط. أحمد أمين وأحمد الزين. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩-٤٤.

(al-Tawhidi) التوحيدي (المقابسات). **المقابسات**. ط. م. ت. حسين. بغداد: مكتبة الإرشاد، ١٩٧٠.

Teixidor, J. (1997). 'Les Textes syriaques de logique de Paul le Perse'. *Semitica* 117 :47-37.

Theodore Bar Koni *(Liber). Liber scholiorum (Seert version).* Ed. A. Scher. Paris: E Typographeo Reipublicae, 1910, 1912 [trans. R. Hespel and R. Draguet. Louvain: Peeters, 1981-2].

Theodoret *(Providentia). On Divine Providence [= De providentia].* Trans. T. Halton. New York: Newman Press, 1988.

Vajda, G. (1938). 'Les Zindiqs en pays d'Islam au debut de la periode abbaside'. *Rivista degli Studi Orientali* 173 : 17-229.

van den Ven, P. (ed. and trans.) (1962). *La Vie ancienne de S. Symeon Stylite le Jeune (521-92).* 2 vols. Brussels: Societe des bollandistes.

Walker, P. E. (1993). *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Yaqub al- Sijistani.* Cambridge: Cambridge University Press.

Weisser, U. (1980). *Das 'Buch uber das Geheimnis der Schopfung' von Pseudo-Apollonios von Tyana.* Berlin: de Gruyter.

Wolfson, H. A. (1976). *The Philosophy of the Kalam.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

(al-Yaqubi) اليعقوبي (مشاكلة). **مشاكلة الناس لزمانهم وما يغلب عليهم في كل عصر.** بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٢.

(al-Yaqubi) اليعقوبي (تاريخ). **تاريخ.** مجلدان. ط. م. ت. هوتسما M. T. Houtsma. ليدن: بريل، ١٨٨٣.



الفصل السابع
حركة الاعتزال (١)
أصول المعتزلة

رشا العمري

(١)
مقدمة

لم يزل البحث العلمي في أصول المعتزلة من البدايات إلى منتصف القرن الثامن الميلادي محضَ ظنون يُعوزها الحسم(*). وبعد هذه الفترة الأولى الغائمة، ازدهرت المعتزلة على نحو جيد في القرن السادس/الثاني عشر بوصفها مذهبًا كلاميًّا، مارّةً بالمرحلة المبكرة (انظر: الفصل ٨)، ثم بالمرحلة المدرسية (انظر: الفصل ٩). وعلى الرغم مما أصابها من تدهور في العالم السني في القرن السادس/الثاني عشر، فقد بقيت حتى القرون المتأخرة متلبسة بصور شيعية شتى من زيدية واثني عشرية (انظر: الفصول ١٠، ١١، ٢٦، ٢٧).

ولقد ينبغي علينا أن نسوق بين يدي أية مقدمة للمسائل التي سنعرض لها هنا نبذةً موجزة عن مقالات المعتزلة. فما إن استوى مذهبهم الكلامي على سوقه حتى امتازوا من علماء العقيدة الأُول في العموم، ومن أصحاب الكلام في الخصوص (انظر: الفصول من ١ إلى ٤) بنزوعهم الراسخ إلى العقل بوصفه

(*) أشكر زابينه شميتكه على مراجعتها للمسودة الأولى لهذ الفصل. وما فيه من أخطاء فمردها إليّ.

أساس البحث الكلامي. وفي الحق أن المعتزلة كانوا أقوى ممثل «للعقلانية» بين المتكلمين المسلمين. على أنها لم تكن عقلانية المفكرين الأحرار في عصر التنوير، على نحو ما توهم -في القرن التاسع عشر- نفر من الدارسين الأُول للمعتزلة (على سبيل المثال: شتَيْنر Steiner ١٨٦٥؛ انظر: شميتكه ١٩٩٨: ٣٨٦-٧). وقد كشف بحث إجناتس جولدتسير النقاب عما في هذا من سوء فهم لمذهب الاعتزال (جولدتسير ١٩١٠: ١١٧-١٩؛ انظر: شميتكه ١٩٩٨: ٣٨٧). فقد يمم المعتزلة بهذه العقلانية -إلى جانب بحوثهم في الطبيعيات وعلم الكون (دقيق الكلام) الذي يتصل بأسباب واهنة بالقرآن (بينيس ١٩٣٦)- نحو غايات عقائدية، فلم تكن قطُّ بمعزل عن تعاليم الكتاب، وإنما رام المعتزلة صوغ العقيدة في الله اعتمادًا على مسلمات العقل. وتضمن ذلك خصوصًا التعريفَ بصفاته كما عرضها القرآن، وبأفعاله، والوقوفَ خاصة على معنى كونه عدلا. وقد أثمر نقاش المعتزلة لهذين الموضوعين -«التوحيد» و«العدل»- أن أصبحا أصلين من الأصول الخمسة التي بنوا عليها مذهبهم. ووُضع هذان الأصلان -في كتب المتأخرين- في مقدمة الأصول، ليوجِزا المذهب الاعتزالي. أما في كتب المتقدمين، فقد كان لهما ترتيب آخر: كان «التوحيد» هو الأصل الخامس، و«العدل» أولا. واتخذت الثلاثة الأصول مواضعها في الترتيب المعهود: فجاء أصل «الوعد والوعيد» ثانيًا؛ وذلك أن المعتزلة لما اعتقدت في حرية الإرادة الإنسانية وفي العدالة الإلهية، قالت بأن الله لا يغفر لمرتكب الكبيرة ما لم يتب، وبأنه يجب عليه مجازاة المؤمن. وحل أصل «المنزلة بين المنزلتين» ثالثًا، فقالوا: إن مرتكب الكبيرة غير مستحق لمنزلة «مؤمن»، ولا لمنزلة «كافر»، بل الأحرى أن يقال فيه: «فاسق». وكان الأصل الرابع هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، على أي نحو يستطيعه المرء[1].

وقد تمت دراسة موضوع أصول المعتزلة من ثلاث جهات: أولاها في اسم «المعتزلة»، وما تعنيه هذه الكلمة، ولمَ أطلقت على هذه الفرقة، وفي أي

(١) ترى الترتيب الأول للأصول في صنيع الكعبي/البلخي (ت.٣١٩/ ٩٣١) (مقالات، ٦٣-٤). وانظر مثالا على الترتيب الأخير: قائمة المسعودي للأصول الخمسة (مروج، ٤: ٥٠-٦٠).

ظروف. والثانية في تاريخ الحركة الاعتزالية، وأعلامها الأُول: واصل بن عطاء (ت١٣١/٧٤٨)، وعمرو بن عبيد (ت١٤٤/ ٧٦١)، وكذلك في علاقات كل منهما بصاحبه، وعلاقاتهما بأتباعهما. والثالثة في مدى الاتصال الفكري بين مقالات متقدمي المعتزلة ومقالات متأخريهم، كما تدل عليها الأصول الخمسة. ولا يعدو ما سنسوقه أن يكون موجزًا لهذه المقاربات على النسق الذي ذكرناه آنفًا؛ لأنه يعكس ما انتهى إليه البحث العلمي في هذا الصدد. وليس بين هذه الجهات تعارض البتة، وهي تتبدل مع الوقت -جزئيًا- وفقًا للمصادر المتاحة.

والتحديد الرئيس منوط بالمصادر. وهي نادرة، ومتأخرة، ومتعارضة فيما بينها. وأقدمها يرجع إلى قرن خلا -على الأقل- بعد مرحلة الأصول، وشواهدها تتوزع -على نحو واسع- في أطواء أنبائها وما يتصل بها[١]. والمادة التي تسوقها هذه المصادر في صورة مرويات وآراء تعبِّر -فضلا عن ذلك- عن وجوه من النظر مختلفةٍ لمؤلفيها، لا يمكن بحال أن تبرأ من حكم مذهبي سابق. وفي الجملة، المصادر نوعان رئيسان: كتب المعتزلة، وكتب أهل السنة وأسلافهم[٢]. وكان لهذه القسمة أثر -مثلا- في الحديث عن مؤسس المذهب، فالمصادر الاعتزالية الأولى تذكر واصلا، بينما يرى أهل السنة أنه عمرو[٣]. وترى المصادر المعتزلية المتأخرة أن واصلا وعمرًا سواءٌ في تأسيس المذهب[٤]. وثمة أمرٌ آخر، وهو أنه لا سبيل إلى تمحيص المرويات المتعارضة من رواية مصادر مثقلة بالقيود المذهبية. وهذا ما وقع خاصة في الروايات عن أصل اسم «المعتزلة»، حيث

(١) من الأمثلة للمصادر الأولى ومجالاتها المتعددة: كتاب في المقالات العقدية للمعتزلي جعفر بن حرب (ت.٢٣٦/ ٨٥٠) «الأصول»، ٥٤؛ وكتاب أدبي للجاحظ (ت.٢٥٥/٨٦٨-٩)، «البيان»، ١: ١٤-١٦، ٢٠-٣، ٣: ١٦٩.

(٢) أقدم مصدر لأهل السنة هو «المعارف» لابن قتيبة (ت.٨٨٩/٢٧٦). وثم مصدران سنيان متأخران: البغدادي (ت.١٠٣٧/٤٢٩)، «الفرق»، ٩٢، والشهرستاني، (ت.٥٤٨/ ١١٥٣)، «ملل»، ٣١-٤. وأقدم مصدر معتزلي تكلم عن واصل وجهوده هو «مقالات» الكعبي، ٦٤-٩.

(٣) انظر النقاش حول واصل وعمرو في أقدم مصدر سني محض: المعارف لابن قتيبة، ٤٨٢-٣، ٦٢٥، وكذلك ما أورده الكعبي في «ذكر المعتزلة» في «المقالات»، ٦٤-٩.

(٤) انظر -مثلا-: الشريف المرتضى (ت.٤٣٦/ ١٠٤٤)، أمالي، ١: ١٦٥-٧، ابن المرتضى، طبقات، ٣٦-٤٠.

ذكرت بعض المصادر الاعتزالية قلة ما لديها من العلم بالمعنى الأولي لهذا المصطلح، وروت لذلك تفسيرات شديدة الاختلاف[١]. ولن تتم هذه النبذة عن الصعوبات التي تعترضنا في شأن المصادر ما لم نذكر حقيقة جوهرية أيضًا، وهي أن أيًّا من تواليف أعلام هذه الفترة لم يُحفظ. فكل ما لدينا ذكر لعنوانات، وأثارة من مقالات مشعثة، لا سبيل إلى الاستيثاق من كونها نقولا مباشرة عن الأعلام المؤسسين[٢]. والحاصل أن كل شاهد على عقائد المعتزلة من هذه الحقبة يظل بعيدًا عنها زمانًا، غريبًا عنها انتماءً.

(٢)

اسم «معتزلة»

لقد ركزت أقدم الدراسات في أصل المعتزلة على تحديد أصل الاستعمال اللغوي لهذا المصطلح «معتزلة»، وللمصدر «اعتزال»، وللفعل «اعتزل» في كتب القرن الأول/السابع ومطالع القرن الثاني/الثامن. فجولدتسير يرى أن للمعنى الأصلي للحركة تعلقًا بما كان عليه مؤسسوها من نسكٍ وتقوى (جولدتسير ١٩١٠: ١٠٠). وقد انتهى إلى ذلك من طريق رسم أولي لخريطة الاستعمالات المختلفة الموجودة لكلمة «معتزلة» (جولدتسير ١٨٨٧: ١٩٦)[٣]، آثر بعده استعمال كلمة «معتزلة» في وصف الفِرَق التي «اعتزلت» أو «انسحبت»، والاسم «اعتزال» في قولهم: «كان مذهبه الاعتزال» في الإشارة إلى طريق الزهد (جولدتسير ١٩١٨: ٢٠٧-٨). وقد فضل هذا المعنى لأصول المعتزلة اعتمادًا على ما اعتبره في ترجمة واصل وعمرو من شواهد الحياة الزاهدة (جولدتسير

---

(١) الكعبي، مقالات، ١١٥؛ المقدسي، بدء، ٥: ١٤٢؛ ابن النديم (ت٣٨٥/٩٩٥ أو ٣٨٨/٩٨٨)، فهرست، ٢٠١؛ عبد الجبار (ت٤١٥/١٠٢٥)، فضل، ١٦٥-٦؛ الجشمي (ت٤٩٤/١١٠١)، شرح b٢٨، a٢٩.

(٢) انظر -مثلا- مناقشة الخياط (ت.٣٠٠/٩١٣) لمقالات واصل: (انتصار، ٧٣-٤).

(٣) ذكر جولدتسير أيضًا -في أقدم حديث له عن مسألة أصل اسم «معتزلة»- المعنى السياسي لهذا الاسم، وأنه يشار به إلى «المعارضين السياسيين» (جولدتسير ١٨٨٧: ١٩٦).

١٩١٠: ١٠١)، ورأى أن اتجاه المعتزلة إلى الكلام حدث لاحقًا، وأنه غير مركوز في نشأتهم. وأيد لويس ماسينيون (Louis Massignon) وجود دلالة زهدية في أصل «المنزلة بين المنزلتين»، مع أنه لم يورد إلا نصوصًا قليلة تشهد لنظرية جولدتسير[١]. وفيما عدا ذلك، لم يُلتفت مرة أخرى إلى هذه النظرية في أصوله الزهدية إلى أن أخرجت سارة سترومسا (Sarah Stroumsa) عملها، الذي سندرسه لاحقًا.

وتلت مقاربةَ جولدتسير مقاربةُ كارلو نللينو (Carlo Nallino)، الذي أفاض في القول، وانتهى إلى فهم مغاير تمامًا لأصل الاسم، فرد نشأة المعتزلة إلى ما أسماه «المعتزلة السياسيون»، الذين «امتنعوا عن الخوض في الصراع الداخلي في القرن الأول» (نللينو ١٩١٦: ٤٤٧)، فقد سُمي بعضهم «معتزلة»؛ لأنهم امتنعوا عن بيعة علي (حكمه من ٦٥٦ إلى ٦٦١ ميلاديًا) بعد موت عثمان (حكمه من ٦٤٤ إلى ٦٥٥ ميلاديًا) (نللينو ١٩١٦: ٤٤٢)، ثم ضرب مثلا آخر لجماعة أطلق عليهم اسم المعتزلة، وذلك عندما امتنعوا عن مشايعة الفريق الآخر، فلا هم نصروا عليًا، ولا هم أيدوا المطالبين بدم عثمان (نللينو ١٩١٦: ٤٤٦؛ الطبري، ١: ٣٣٤٢[٢]). وقد بيَّن نللينو أنه خلال النصف الأول من القرن الثاني/الثامن، كان الفعل «اعتزل» إذا استُعمل متعديًا، تضمن الامتناع عن المشاركة في الحياة العامة وفي الحرب، فهو يدل -عند إيراده في الموقف من العلاقة بين فئتين متنازعتين- على الامتناع عن مشايعة إحداهما (نللينو ١٩٧٦: ٤٤٤).

وردَّ هـ. إس. نيبرج (H. S. Nyberg) أصول المعتزلة إلى النزاع السياسي بين عليٍّ وخصومه، ذاهبًا إلى أن المعتزلة السياسيين هم أولئك الذين «اعتزلوا عليًا»، واتخذوا موقفًا محايدًا في الصراع بينه وبين خصومه (نيبرج ١٩١٣-٣٦: ٧٨٧-٨). وترجمة نيبرج الفعل «اعتزل» إلى "to separate" انعكاس لعبارة

---

(١) ذهب ماسينيون إلى أن معنى مصطلح «معتزلة»: «عزلة القلب الاختيارية»، غير أنه لم يقدم أي أساس لهذا التفسير، المبني على الاستخدام الدلالي، ولا بيَّن كيف استخلص حجته من أصل «المنزلة بين المنزلتين» لدى المعتزلة (ماسينيون ١٩٧٥: .iii ١٨٩). وقد وثق اتصال واحد من أتباع بعض تلامذة عمرو بدوائر الزهد في البصرة (ماسينيون ١٩٥٤: ١٦٨).

(٢) انظر: ٥٧/٥ من تاريخ الطبري (ط. محمد أبو الفضل إبراهيم، بدار المعارف بمصر). (المترجم)

أبي محمد، الحسن ابن موسى النوبختي (توفي بين ٣٠٠/ ٩١٢ و٣١٠/ ٩٢٢) في كتابه «**فرق الشيعة**»، الذي يعد المصدر المتقدم الوحيد الذي وَصَل أصل المعتزلة بالمعتزلة السياسيين في الحرب الأهلية الأولى (مادلونج ١٩٦٥: ٣٠). ولكن نظرية نيبرج في الأصول السياسية للمعتزلة تختلف اختلافًا كبيرًا عن فروض نللينو الأولية؛ وذلك أن نيبرج ذهب إلى أن مذهب المعتزلة الكلامي كان هو المذهب الرسمي للحركة العباسية، وساعد على قبول هذه الدعوى جدًّا تفسيرُه أصل «المنزلة بين المنزلتين» على أنه كان استجابة سياسية للصراع الذي فرّق الأمة بعد مقتل عثمان (نيبرج ١٩١٣-٣٦: ٧٨٨).

وذهب مونتجمري وات مذهب نللينو ونيبرج في أن الحياد السياسي هو أصل اسم المعتزلة، واستند في ذلك إلى مذهب واصل في الامتناع عن اتخاذ موقف من عليٍّ وخصومه؛ أي مذهب «اللعان»[1]، لكنه لم يسلك -مع ذلك- مسلك نللينو ونيبرج في الانتهاء إلى هذه النتيجة، ولا عزا المعتزلة إلى معتزلة الحرب الأهلية الأولى، وإنما اعتقد أنهم أصبحوا فرقة مستقلة في بدايات القرن الثالث/ التاسع فقط (انظر: المبحث (٣)).

وخَلَفَ نللينو ونيبرج على فرضية الأصل السياسي للمعتزلة ولفرد مادلونج ويوسف فان إس (فان إس ١٩٩٢: ٣٣٩). ومع أن السبل تفرقت بهما، فقد بلغا النتيجة عينها، وهي أن لحركة المعتزلة أصلا سياسيًّا. على أن الأهم هو أنهما خالفا عن مقاربة نللينو ونيبرج في تاريخ الأصول بالانصراف عن البحث الدلالي في مصطلح «معتزلة» إلى الوثائق المهمة في تاريخ الحركة ومقالاتها.

وقد ركز الفصلان الثالث والرابع في الأساس على هذه المقاربة؛ ذلك أن مشاركات مادلونج وفان إس، التي عولت على ما أتيح في تاريخ الحركة من معلومات -على ما هي عليه بصورة مؤقتة- تؤكد أن النظر الأول المرتكز على الاستعمالات الدلالية للمصطلح فقط لا ينهض على قدمين.

---

(١) الإشارة بمذهب «اللعان» إلى ما روي من قول واصل بتفسيق أحد الفريقين يوم الجمل، لا بعينه، ثم ما بناه على ذلك من رد شهادة الواحد منهم، ولو على باقة بقل، قال: «لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه، كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين؛ لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه» (البغدادي، الفرق بين الفرق، ط. محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت/لبنان: دار المعرفة، د.ت، ص١٢٠). (المترجم)

وقد يجب أن نذكر مثالا واحدًا أخيرًا لهذه المقاربة الدلالية؛ ونعني الحجة التي ساقتها سترومسا تأييدًا لنظرية جولدتسير في المعنى الزهدي، والذي من أجله أمعنت في بسط شرحه للاستعمال الدلالي لمصطلح «معتزلة» (سترومسا ١٩٩٠)، فذكرت أن الفعل «اعتزل» والاسم «معتزلة» قد استعملا في الأدب قبل المعتزلة استعمالا مرنًا، وكان من معناهما الزهد. غير أنها زادت أن كلمة «معتزلة» إنما أضحت علَمًا على الحركة في زمان واصل وعمرو، ثم أخذت في وصف النهج الذي سلكته «التنوعات» التي اعترت هذه الكلمة، في حين أصبحت كلماتٌ أخرى مصطلحاتٍ فنيةً دالة على الزهد (سترومسا ١٩٩٠ : ٢٧٣). ومن وراء نقد سترومسا للبحث العلمي في أصول المعتزلة يقوم رأيها في الدور الأكبر للزهد في النشأة في الحقبة الإسلامية الأولى، التي تعتقد أنها هُمشت لمصلحة الإطار السياسي (سترومسا ١٩٩٠ : ٢٩٢-٣). ومع أنه يلزم الكثير من البحث في أصول الزهد، طلبًا لتمحيص منحى سترومسا في النظر، فلا ينبغي أن تغيب عنا حجتها؛ لأنها تحل أحد الفروض التي قدمها فان إس عن المثيرات السياسية الفكرية للحركة، كما ستناقش في المبحث الثالث.

(٣)
الحركة

ذهب وات إلى أن المعتزلة بدأت بأبي الهذيل العلاف (ت٢٢٧/ ٨٤٢)، وأن واصلا وعمرًا لم يُذكرا بوصفهما مؤسسين لها إلا في منتصف القرن الثالث/ التاسع (وات ١٩٤٨ : ٦١؛ وات ١٩٦٣ : ٥٢-٤). ويذهب الباحثون -خلافًا له- إلى أن لكلا الرجلين، واصلٍ وعمرو، يدًا في نشأة المذهب، على الرغم من اختلافهم في طبيعة إسهام كل منهما. على أن تحديد هذه الإسهامات تكتنفه صعاب: فلكل واحد منهما استقلاله الفكري، وما جاء عنهما لا تعيبه النزارة فحسب، بل يعوزه اليقين. وفي الحق أنه قَمِنٌ بالتمحيص ونقد المتوارث عن الصورة الأوسع للأحداث التاريخية في تلك الفترة، وقد أنفق فان إس عقودًا عدة

في هذا الصنيع (فان إس ١٩٦٧، ١٩٧١، ١٩٧٥، ١٩٨٧، ١٩٩٢). ومهد نيبرج بالفعل طريقًا إلى الوقوف على أصول الحركة، وأبان -بوجه خاص- عن السمات الفكرية المتمايزة لدى عمرو وواصل، لولا أنه وسم عرضه لسيرتيهما بميسم نظريته في أنهما شايعا الدعوة العباسية (نيبرج ١٩١٣-٣٦: ٧٨٨-٩؛ نيبرج ١٩٥٧: ١٢٥-٣١)، وكانت هذه فكرة خاطئة صوبها مادلونج؛ لأنها شوهت سيرة الرجلين (مادلونج ١٩٦٥: ٢٤-٣٠).

لقد مضى واصل إلى البصرة، غير أنه بقي غريبًا (فان إس ١٩٩٢: ٢٤٤)، وأغلب الظن أن تلمذته للحسن البصري (ت١١٠/٧٢٨) لم تكن ثمة (فان إس ١٩٩٢: ٢٥٧-٨). ولا تعني صِلاته الأولى بالمدينة أنه كان تلميذًا لأبي (١٣٥) هاشم، ابن محمد ابن الحنفية (ت٨١/ ٧٠٠-١) (نيبرج ١٩١٣-٣٦: ٧٨٨؛ مادلونج ١٩٦٥: ٣١؛ فان إس ١٩٩٢: ٢٣٦، ٢٥١-٢). ومع ذلك، فلا بدَّ أنها أسهمت نوع إسهام في مواقفه العلوية الأولية، وفي اعتقاده جواز إمامة المفضول؛ ولذلك صحح خلافة أبي بكر (من ٦٣٢ إلى ٦٣٤م) وعمر بن الخطاب (من ٦٣٤ إلى ٦٤٤م)، وعثمان بن عفان (ماعدا السنوات الست الأخيرة منها)، مع أنهم جميعًا -في قوله- دون عليٍّ في الفضل (فان إس ١٩٩٢: ٢٥٩، ٢٧٠-١، ٢٧٣).

كان زهد واصل سمة مميزة لشخصيته، غير أن براعته الفذة في المناظرات العقدية، حيث أظهر كفايته الكلامية والبلاغية (فان إس١٩٩٢: ٢٤١-٣) هي التي لفتت إليه الانتباه، وجلبت له الأتباع (فان إس١٩٩٢: ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٩). وقد مكنته موهبته اللغوية من أن يجد مرادفات تعوض عجزه عن نطق حرف الراء نطقًا صحيحًا. وليس من سبب يدعو إلى رد الرواية القائلة بأنه خطب خطبة بارعة -بوصفه أحد أفراد وفد البصرة- أمام الوالي الأموي عبد الله بن عمر بن عبد العزيز (فان إس ١٩٩٢: ٥٤١-٢)، لكن لا يمكن بحال أن نعد كلتا النسختين المنشورتين صحيحة (هارون ١٩٥١؛ ديبر Daiber ١٩٨٨؛ راتكه Radtke ١٩٩٠؛ جيليو Gilliot ١٩٩٠؛ فان إس ١٩٩٢: ٢٤٦-٨). وقد أرسل واصل أتباعه دعاة في أنحاء العالم الإسلامي، وأغلب الظن أنه كان يحذو حذو

الإباضية الذين جادلهم في شبابه (فان إس ١٩٩٢: ٢٥٥). وكان مقصود هؤلاء الدعاة نشرَ الدين من خلال الكلام، بينما كانوا يتعيشون من التجارة، ولديهم مثل ما لشيخهم من الزهادة والبلاغة (فان إس ١٩٩٢: ٣١٠-١١). وينبغي أن نذكر أن واصلا كان -كعمرو- من القائلين بحرية الإرادة، مما حمل فان إس على الظن بأن ذلك جلب له الأتباع في بلدة كان فيها غريبًا (فان إس ١٩٩٢: ٣٤٠-١).

وبينما كانت حرية الإرادة واحدة من السمات الفكرية المائزة لواصل، كانت مركز الدائرة في فكر عمرو (نيبرج ١٩٥٧؛ فان إس ١٩٦٧: ٣٩-٤٥؛ فان إس ١٩٩٨: ٣٠٨). ولم تكن مشاركة عمرو في حركة القدَرية بوصفه متكلمًا، ولكن بوصفه محدِّثًا (فان إس ١٩٩٢: ٣٠٨)، مما حمل المحدِّثين على تقصي أحوال عمرو وتلامذته (فان إس ١٩٩٢: ٣٤٢). ولم يكن عمرو -إلى كونه محدثًا، وإلى ما خلّفه قوله بحرية الإرادة من أثر سلبي- مفكرًا أصيلا، ولا كاتبًا مبدعًا، بل الغالب أن زهده هو الذي أورثه هذه المنزلة العلية (فان إس١٩٩٢: ٢٨٠، ٣٠٥)، حتى إن خصومه من أهل الحديث كانوا يقرون بأنه من الأتقياء (فان إس١٩٩٢: ٢٨٠-١، ٢٩٦). وعلى الرغم من أنه لم يكن تلميذ الحسن البصري الأثير، فقد بلغت العلاقة بينهما من القوة -حتى روى عمرو عنه الحديث- ما حمل أهل الحديث على البِدار إلى إبعاد الحسن عنه (فان إس١٩٩٢: ٢٩٧، ٣٠٢-٤). ومن الجدير بالذكر أن عمرًا كان -كالحسن والبصريين- متعاطفًا مع عثمان، مؤيدًا لإمامة الفاضل (فان إس١٩٩٢: ٣٠٨). وخالف واصلا، الذي يُعزى نجاحه إلى براعته في الكلام، ليس ثمة دليل على أن عمرًا كان له به شغف (فان إس١٩٩٢: ٣٠٥).

ومن البيِّن أن واصلا وعمرًا كليهما كانا ينافحان عن حرية الإرادة، وأن كليهما ضَرَب في الزهد بسهم. ولكن كان في السياسة المشتركة بينهما -وليس المقصود علم الكلام السياسي فيما يتعلق بمذهبيهما في الإمامة- ما أتاح لفان إس أن يرى تماسكًا مبدئيًا في حركة المعتزلة (فان إس ١٩٩٢: ٣٣٩-٤٠). فكلاهما كان يحكم بتفسيق أحد الفريقين في واقعة الجمل، لكن لا بعينه، وأشبه ذلك حكم اللعان، وفيه يُعلن أن أحد الزوجين زانٍ، لكن لا سبيل إلى

تعيينه[1]. وفي العمل بهذا النظر الفقهي صون لشرف صحابة النبي ﷺ (فان إس ١٩٩٢: ٢٧٢). وأبعد فان إس -زيادة على ذلك- فذهب إلى أن حياد واصل وعمرو السياسيَّ لا ينحصر في حكمهما على الماضي، بل يمكن كذلك أن يُلتمس في موقفهما إزاء الاضطرابات السياسية المعاصرة. وكذلك كان واصل وخلقٌ كثيرون من أتباعه يعملون بهذا الحياد في عالم مفعمٍ بالدعاوى السياسية المتناوئة (فان إس ١٩٩٢: ٣٣٩). أما حياد عمرو السياسي، فكان ثمرة تصوره للعدالة الاجتماعية، وعدم ثقته في النخبة الحاكمة، مما حمله على أن ينأى بنفسه عمن هم في السلطة (فان إس ١٩٩٢: ٢٩٥-٦). وقد توسع فان إس في شرح مادلونج للقاء المروي بين عمرو والخليفة العباسي الثاني، المنصور (حكمه من ٧٥٤ إلى ٧٧٥م)، وهو اللقاء الذي أساء نيبرج فهمه، والذي دلَّ على وجود صلة حميمة بين الرجلين، اضطلع فيها عمرو بدور الناصح للمنصور، وأبدى تأييدًا للعباسيين (فان إس ١٩٩٢: ٢٨٧-٨). وفي رأي فان إس أن هذا اللقاء كاشفٌ عن انزعاج المنصور من سلطة عمرو، بوصفه إمام قدرية البصرة؛ إذ كان المنصور مهمومًا باشتراك القدرية في ثورة محمد بن عبد الله النفس الزكية (ت١٤٥/ ٧٦٢-٣) وأخيه إبراهيم. وذهب إلى أن هذه الروايات تبين -على العكس- حرص المنصور على إقناع عمرو بالأخذ بالحياد السياسي، الذي عمل به في وقت نكبة الخلافة الأموية في آخر عهدها (فان إس ١٩٩٢: ٢٨٧-٩٤).

كان هذا الحياد السياسي -فيما يرى فان إس- هو الجامعَ الوحيد بين واصل وعمرو، ولم يكن يحول -مع ذلك- دون وقوع اختلاف بينهما في المسائل والأولويات العقدية (فان إس ١٩٩٢: ٣٤١). على أن الذي يعكر على رأيه في

---

(١) يلجأ الزوج إلى اللعان إذا رمى امرأته بالزنا فأنكرت، ولم يكن معه أربعة شهداء، فيحلف أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين فيما رماها به، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين. ولزوجه حينئذ أن تدفع عن نفسها الحد بأن تحلف أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين (سورة النور: ٦: ٩)، وبذلك يتم اللعان، ويفرق بينهما، ويأمن هو -بحلفه- حد القذف، وهي -بحلفها- حد الزنا. ولما كان الصدق مع واحد منهما ضرورة، علمنا أن أحدهما كاذب فاسق ضرورة أيضًا، لكنه غير معيَّن، فهذا هو المراد بالتشبيه المذكور في المتن، وفي الحاشية السابقة من حواشي المترجم. وهذا الذي فصلناه هو معنى اللعان في الشرع، لا ما ذكرته الكاتبة، وله أحكام كثيرة وتفاصيل مبثوثة في كتب الفروع. (المترجم)

أن هذا الحياد هو الذي يميز بداية المعتزلة ذلك الدليلُ الذي ساقه عن وجود اتجاه سياسي معارض للفرقة الأولى التي عرفت بالمعتزلة، والتي شاركت في ثورة النفس الزكية بعد موت عمرو. لقد قيل: إن هذه الفرقة كانت نواة الجيش الذي قاد الثورة (فان إس ١٩٩٢: ٣٢٧-٨). ولسنا نعلم شيئًا تقريبًا من مذهب هؤلاء المعتزلة الثائرين، اللهم إلا قولهم بالعدل (فان إس ١٩٩٢: ٣٢٨). فإذا كان علينا حقًّا أن نعتقد كون هؤلاء معتزلةً، فمن الواجب أن نسأل: لِمَ اتخذت أولى الفرق التي توسم بميسم المعتزلة (وفقًا لهذه المصادر) موقفًا سياسيًّا مناوئًا لما استحسنه كلا الرجلين عمرو وواصل؟ لا يخفى أن ثمة الكثير مما لم يُعرف، وأن الحاجة ماسة لشرح هذا التناقض في العقود الأولى من تاريخ الحركة.

والحق أن هناك صعوبة كبرى في النسيج السردي الذي ساقه فان إس للحركة: وذلك في طريقة لقاء واصل بعمرو وسياقه؛ لأن الأدلة قاطعة على أن كليهما كان يعرف صاحبه: فقد كان واصل خَتَنَ عمرو على أخته، وكانا جميعًا غزَّالَيْن، وأهم من ذلك أنهما كانا يحضران حلقة الحسن البصري. وقد أبدى فان إس قبولا لما جاء في شعر صفوان الأنصاري من أن عمرًا كان تلميذًا لواصل (فان إس ١٩٩٢: ٢٥٩)، بينما أنكر أن يكون هناك نقطة تحول في بداية الحركة حين رجع عمرو إلى قول واصل بعد مناظرة بينهما في مقالة «المنزلة بين المنزلتين» (فان إس ١٩٩٢: ٢٥٦-٧). وقد انتهى فان إس -استنادًا إلى تحليله لمحتوى أدلة واصل وعمرو- إلى أن أقوال الأخير في مرتكب الكبيرة مطابقة لأقوال البكرية -وهم فرقة من أتباع الحسن ازدهرت في النصف الثاني من القرن الثاني/الثامن- التي يُظن أن أصلها لدى واصل وعمرو (فان إس ١٩٩٢: ٢٥٧). ورد فان إس دفاع مادلونج عن صحة هذه القصة، اعتمادًا على كتاب، عنوانه: «**ما جرى بينه [واصل] وبين عمرو بن عُبيد**»، وذهب إلى أنه راج في الوقت نفسه الذي راجت فيه الرواية (فان إس ١٩٩٢: ٢٥٦؛ مادلونج ١٩٦٥: ١٢).

وكذلك ذهب إلى أن القيادة الفكرية لواصل -ولاسيما براعته الكلامية وصياغته لعقيدة «المنزلة بين المنزلتين» (المدروسة في المبحث ٤)- هي التي بشرت بالحركة الجديدة، بينما كانت مشاركة عمرو بفتح باب المجتمع البصري

لواصل، وقد كان غريبًا عنه (فان إس ١٩٩٢: ٢٥٤). أما من الناحية المذهبية والفكرية، فليس لعمرو في ذلك فضل من أي وجه.

واختلف تلامذة واصل وعمرو في منازعهم الفكرية على نحو ما اختلف شيخاهم (فان إس ١٩٩٢: ٣١٠)، فكان أغلب تلامذة عمرو محدِّثين، وأغلب تلامذة واصل فقهاء، قد جعلوا الجدل الديني أكبر همهم (فان إس ١٩٩٢: ٣٠٢)، ثم لما ضاقت بهم البصرة بعد موت شيخهم، رحل عنها كثير منهم إلى شمال إفريقيا (فان إس ١٩٩٢: ٣١٠-١٢). كل ذلك خلّف فجوة أخرى في قصة أصول الحركة، لكنها -في هذه المرة- بين التلامذة المباشرين والجيل الأول الذي أعقب المعتزلة الأُول، في النصف الثاني من القرن الثاني/الثامن؛ إذ لا يمكن قبول الروايات التي تذكر أن أبا الهذيل العلاف المعتزلي أخذ علم واصل عن عثمان الطويل (ت١٥٠/٧٦٧) على علاتها (فان إس ١٩٩٢: ٣١٣-١٤).

ومن بين الخيوط التي نسج بها فان إس تاريخ الحركة -غيرَ مرتاب في وثاقته- ما جاء عن مشاركة واصل بالوعظ وببراعته في الكلام، وهو في ذلك متأثر بروايات المعتزلة الأُول عنه. أما روايات متأخري المعتزلة، فقد أدرجت رواية أهل الحديث الأوائل، التي تجعل من عمرو إمامًا للمذهب لتَبُتَّ كل صلة للحسن البصري بالقدرية (فان إس ١٩٩٢: ٢٦٠-٣٠٧).

(٤)
المقالات

لقد دحض التتبع التاريخي الذي اصطنعه فان إس للحركة -على نحو ما وصفناه آنفًا- الآراء القليلة الأولى المتشككة في رد الأصول الخمسة إلى هذه المرحلة. لقد عزا نيبرج هذه الأصول إلى هذه الفترة، ورآها جزءًا من الدعاية لعمرو وواصل (نيبرج ١٩١٣-٣٦: ٧٩١-٢). وذهب مادلونج إلى أنها أعرق تاريخًا من ذلك، حتى إنه (١٣٨) رد جذورها -سوى أصل «التوحيد»- إلى فكر الحسن البصري (مادلونج ١٩٦٥: ١٨). وكان محالا في رأي جولدتسير أن تُرد

هذه الخمسة الأصول للمعتزلة إلى تلك الفترة من بداية نشأتهم؛ لما يعتقده من أن واصلا وعمرًا كليهما لم يمارسا الكلام (جولدتسير ١٩١٠: ١٠١-٢). وأنكر نللينو أيضًا نسبة هذه الأصول إلى هذه الفترة، إلا أصل «المنزلة بين المنزلتين»، مع أنه أساء فهم نشأته ومضمونه (نللينو ١٩١٦: ٤٤٨). وقد اعترف وات بنسبة مقالة «المنزلة بين المنزلتين» إلى واصل (١٩٦٣: ٥٣-٤)، على الرغم من تشككه عمومًا في صحة التأريخ لمرحلة الأصول. وذهب فان إس مذهب نللينو -وإنْ لأسباب مغايرة وفي سياق مختلف- في عزو مقالة «المنزلة بين المنزلتين» إلى هذه الفترة (فان إس ١٩٩٢: ٢٧٣-٤). وكذلك وافق مادلونج في تحليله لمحتوى الأصول الخمسة، وفي ترائي ملامحها في اتجاهات كلامية سابقة (مادلونج ١٩٦٥: ٨-٢٣)، وذلك على الرغم من أن تأريخ فان إس للحركة قد انتهى إلى توهين رأي مادلونج الإيجابي في أقدم تاريخ لهذه الأصول. وجدير بالذكر أن تحليل مادلونج تضمن تصحيحه خطأ نيبرج فيما ذهب إليه من أن أصل «المنزلة بين المنزلتين» كان تقريرًا يخص الطائفتين المقتتلتين في الحرب الأهلية الأولى (مادلونج ١٩٦٥: ٢٤-٣٠).

وقد وافق واصل -وفقًا لشرح مادلونج- من سبقه من خوارج ومرجئة، وكذلك الحسن في تسمية مرتكب الكبيرة «فاسقًا»، غير أنه لم يرَ -خلافًا لهم- حكمًا ينطبق عليه، فخالف عنهم فيما ذهبوا إليه. فقد قالت المرجئة بإيمانه، وقطع الخوارج بكفره، ورأى الحسن أن حاله بين المؤمن والكافر، فعدّه منافقًا. ولم يرَ واصل على ما تقدم شاهدًا من القرآن؛ إذ إن صفات الكفار، والمؤمنين، والمنافقين لا تنطبق على الفاسق، فذهب إلى أن هذا الأخير مسلم مخلد في النار (مادلونج ١٩٦٥: ١٠-١١).

وفي الحق أن إبايةَ واصلٍ حكمَ الحسن على الفاسق بالنفاق كاشفٌ عن مدى الاختلاف في النظر المعرفي بينهما. فالتدين عند واصل لا يعروه -خلافًا للحسن- أدنى شك. ذلك الشك الذي أفضى إلى أن ينشغل الحسن -نوعَ انشغال- بالتصنيف القرآني للمنافق، الذي صاغ من خلاله فهمه للفاسق (فان إس ١٩٩٢: ٤٥). والتدين عنده معناه أن الوصول إلى الله والإيمان بالله لا يكونان

بغير الخوف من الله (مادلونج ١٩٦٥ : ١٢-١٣). وإذا كان ذلك كذلك، فلا تجتمع المعرفة بالله مع مقارفة الكبائر؛ من جهة أن المعرفة تتضمن الخوف؛ ولذلك قطع بأن مرتكب الكبيرة منافق، وأنه لا يعرف الله، فليس مسلمًا. وليس كذلك الأمر عند واصل، فالعمل السيئ والمعرفة بالله يمكن أن يجتمعا؛ لأن مبنى المعرفة على العقل (مادلونج ١٩٦٥ : ١٣)، فمرتكب الكبيرة لم يزل مسلمًا؛ لأنه يعرف الله بعقله، لكنه مخلد في النار بكبيرته.

وعلى الرغم من أن فان إس قد عزا القول بـ «المنزلة بين المنزلتين» إلى واصل، فقد تشكك في عرض المصادر لهذا الأصل: فبعد انصرام قرن على الأقل من وفاته، أصبح مضمون الحجة أكثر إحكامًا، وخلع متأخرو المؤلفين عليه [واصل] من الأصالة فوق ما يستحق (فان إس ١٩٩٢ : ٢٦٤، ٢٦٦). والحق أن فان إس تشكك في وثائق أخرى تتعلق به، حتى فيما قبِله من المادة المنسوبة لنظريته المعرفية من تصورات لاحقة (فان إس ١٩٩٢ : ٢٦١، ٢٧٦).

(٥)
النتائج

يعد الدرس التاريخي لأصول الحركة -من بين الجهات الثلاث التي دُرست من خلالها- أوفرها دليلا، وهو مع ذلك لم يزل غير حاسم، وظل فان إس -الذي توفر على هذا الدرس- شاكًا في النتائج التالية: أن بداية الحركة موصولةُ السبب باشتغال واصل بالوعظ والكلام، وأن واصلا هو الذي فصَّل القول في عقيدة «المنزلة بين المنزلتين»، وأن تأييد عمرو المحلي للحركة في البصرة هو الذي سهّل انتشارها، وأن مذهب «الحياد السياسي» الجامعَ بينه وبين واصل هو الذي منح الحركة هويتها ووحدتها. فهذه النتائج -على ما هي عليه- لم تزل تثير مسألتين: فهي لم تفسر تغير الاتجاه السياسي للمعتزلة أثناء ثورة النفس الزكية، ولا بينت على نحو كافٍ الدور الذي أداه زهدُ عمرو، وحتى زهدُ واصل -على ما نسب إليهما من أهمية كبرى- في بداية الحركة. فهاتان المسألتان تبعثان على

إعادة النظر في العناصر التي تضمنتها حجة سترومسا في أن الزهد، لا «الحياد السياسي»، هو الذي وصل أسباب واصل بعمرو (سترومسا ١٩٩٠: ٢٨٠-٧). لكن ذلك لن يكون مجديًا إلا إذا أعدنا تعريف الزهد بأنه التسامح إزاء الخيارات السياسية المختلفة، ولم نتمسك بما وصفته به سترومسا من أنه موقف سياسي. فإذا مكنتنا الوثائق التاريخية من إعادة تعريف زهد المعتزلة على هذا النحو، أمكنها حينئذ أن تسوق تفسيرًا للحياد السياسي لدى عمرو وواصل، ولما يناقضه عند أتباعهم، الذين حاربوا في ثورة النفس الزكية. وهذا الضرب من إعادة النظر في دور الزهد في أصل المعتزلة بحاجة إلى بحثٍ أوسع في تاريخ الزهد في تلك الحقبة. على أنه لا يمكن القيام به بإعادة تقييم المصادر المتاحة في أصول المعتزلة فحسب، مع أن إعادة التقييم لهذه المصادر أمر بالغ الأهمية في هذا الصدد. ومن المصادر التي يرجى نفعها -وهي حقيقةٌ بمعاودة درسها في هذا السياق- كتاب أبي الحسين محمد بن أحمد الملطي (ت٣٧٧/ ٩٨٧)، الذي وصف جماعةً بأنهم «اعتزلوا» الحسن بن عليّ (ت٤٩/ ٦٦٩-٧٠) عقب تنازله عن الخلافة لمعاوية، وقالوا: «سوف نشغل أنفسنا بالعلم والعبادة»، فسُموا من أجل ذلك بـ «المعتزلة»، فيما قال الملطي[1]. وبيقين لا يمكن أن يُعد هؤلاء بداية حركة المعتزلة، لكن استعمال الملطي لكلمة «اعتزلوا» وثَّق خصيصتين -ثابتتان حاليًا- أساسيتين لحركة المعتزلة: العلم والعبادة، ووصلهما بأهدأ اتجاه زهدي لا يعد التزامًا مبدئيًا بالحياد السياسي. فإذا ما تلقينا بالقبول شهادة الملطي بوصفها سابقة على المعنى السياسي للمعتزلة، جاز لنا أن نزيل التناقض الظاهر في الاتجاه السياسي بين واصل وعمرو من جهة، وأنصار النفس الزكية من جهة أخرى.

(١) انظر: الملطي، تنبيه، ٢٩. وقد دونت سترومسا هذا المقطع بوصفه دليلا إضافيًا يدعم مزاعم جولدتسير عن الأصل الزهدي للمعتزلة، الذي كان -ولا سيما زهد عمرو- «غير سياسي»، على ما وصفته سترومسا (سترومسا ١٩٩٠: ٢٧٢ رقم ٤٦). على أن الموقف غير السياسي لا يستتبع -مع ذلك- ضرورةً وصف الجماعة المسماة «معتزلة» في عبارة الملطي.

المراجع

(Abd al-Jabbar) عبد الجبار الهمذاني (فضل). **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. ط. فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤.

(al-Baghdadi) البغدادي عبد القادر (فرق). **الفرق بين الفرق**. ط. محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار الطلائع، ٢٠٠٥.

Daiber, H. (1988). *Wasil ibn Ata als Prediger und Theologe: Ein neuer Text aus dem 8. Jahrhundert n. Chr.* Leiden: Brill.

van Ess, J. (1967). *Traditionistische Polemik gegen Amr b. Ubaid.* Beirut: Franz Steiner.

van Ess, J. (1971). *Fruhe mutazilitische Haresiographie: Zwei Werke des Nasi al-Akbar (gest. 293 H.).* Beirut: Franz Steiner.

van Ess, J. (1975). *Zwischen Hadit und Theologie: Studien zum Entstehen pradestinatianischer Uberlieferung.* Berlin: de Gruyter.

van Ess, J. (1987). *Une lecture a rebours de l' histoire du Mutazilisme.* Paris: Paul Geuthner.

van Ess, J. (1992). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam (vol. ii).* Berlin: de Gruyter.

Gilliot, C. (1990). 'Review'. *Studia Islamica* 71: 187-8.

Goldziher, I. (1887). 'Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nord-Afrika'. *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 41: 30-140.

Goldziher, I. (1910). *Vorlesungen uber den Islam.* Heidelberg: Carl Winters Universitatsbuchhandlung.

Goldziher, I. (1918). 'Arabische Synonymik der Askese'. *Der Islam* 8: 204-13.

(Harun) هارون، عبد السلام (١٩٥١). **نوادر المخطوطات**، ج ٢. القاهرة: مطبعة السعادة.

(Ibn al-Nadim) ابن النديم (فهرست. **الفهرست**. ط. رضا تجدد. بيروت: دار المسيرة، ١٩٨٧.

(Ibn Qutayba)ابن قتيبة (معارف). **كتاب المعارف**. ط. ثروت عكاشة. القاهرة: دار المعارف. ١٩٦٩.

(al-Jahiz) الجاحظ (بيان). **البيان والتبيين**. ٤ مج. ط. عبد السلام هارون. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨.

(al-Jishumi) الجشمي (شرح). **شرح عيون المسائل**. مج ١. مخطوط. صنعاء، الجامع الكبير، المكتبة الغربية، علم الكلام ٩٩.

(al-Kabi/al-Balkhi) الكعبي/البلخي (مقالات). **مقالات الإسلاميين**. في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. ط. فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤.

(al-Khayyat) الخياط (انتصار). **كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**. ط. أ. نادر وهـ. س. نيبرج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧.

Madelung, W. (1965). *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen.* Berlin: de Gruyter.

(al-Malati) الملطي (تنبيه). **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**. ط. هـ ريتر. إسطنبول: مطبعة الدولة، ١٩٣٦.

(al-Maqdisi) المقدسي (بدء). **كتاب البدء والتأريخ**. مج ٥. ط. س. هوارت C. Huart. باريس: Leroux, 1916.

Massignon, L. (1954). *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* Paris: J. Vrin.

Massignon, L. (1975). *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj: martyre mystique de l'Islam execute a Baghdad le 26 mars 922.* Paris: Gallimard.

المسعودي (مروج). مروج الذهب. ٧ مج. ط. ش. بللا (al-Masudi) Ch. Pellat. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٧٤.

Nallino, C. A. (1916). 'Sull'origine del nome dei Mutaziliti'. *Rivista degli Studi Orientali* 14: 429-54.

Nyberg, H. S. (1913-36). 'Al-Mutazila'. *Encyclopaedia of Islam*, 1st edn. Leiden: Brill, vi. 787-93.

Nyberg, H. S. (1957). 'Amr Ibn Ubaid et Ibn al-Rawendi, deux reprouves'. In *Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Paris: Librairie G. P. Maisonneuve, 125-39.

Pines, S. (1936). *Beitrage zur islamischen Atomenlehre*. Berlin: A. Hein.

Radtke, B. (1990). '*Subhanallah!* Von der Anwendung des Munchhausen-Prinzips in der Philologie'. *Der Islam* 67: 322-59.

Schmidtke, S. (1998). 'Neuere Forschungen zur Mutazila unter besonderer Berucksichtigung der spateren Mutazila ab dem 4./10. Jahrhundert'. *Arabica* 45: 379-408.

الشهرستاني (ملل). **كتاب الملل والنحل**. ط. و. كيورتن (al-Shahrastani) W. Cureton. ليبزج: Harassowitz, 1923.

الشريف المرتضى (أمالي). أمالي المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**. ٢ مج. ط. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤. (al-Sharif al-Murtada)

Steiner, H. (1865). *Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam*. Leipzig: S. Hirzel.

Stroumsa, S. (1990). 'The Beginnings of the Mutazila Reconsidered'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13: 265-93.

Watt, W. M. (1948). *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac & Company.

Watt, W. M. (1963). 'The Political Attitudes of the Mutazilah'. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2/1: 38-57.

الفصل الثامن
حركة الاعتزال (٢)
متقدمو المعتزلة

ديڤيد بينيت

(١)
مقدمة

ربما كان الوقوف على أصول الكلام عسير المنال (انظر: الفصل ١)، ولكنَّ الذي لا شك فيه أن القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) لم يكد يبلغ منتهاه حتى ظهرت بيئة مدرسية مَوَّارة، شاعت فيها مذاهب شتى في جميع القضايا الكلامية والفلسفية على اختلافها، عرضها أعلامٌ جَدِلون، تلهبهم الحماسة، في مناظرات تشهدها العامة، أو تُعقد في بلاط الخلفاء، وجابهوا فيها -في شيء من العنف أحيانًا- طوائفَ من المحدِّثين والفقهاء. وقد آثر هؤلاء المفكرون الاجتماع في مراكز العلم العباسية، البصرةِ وبغدادَ، ولكن تأثيرهم بدا حاسمًا في منهجية الكلام حيثما كان من بقاع الأرض، فحدَّدتْ منازعُهم الجدليةُ طبيعةَ علم الكلام النضيجِ ومحتواهُ لدى أكابر الأشعرية المتقدمين، وغَذَت شواغلُهم الفكرية بدرّها حركةَ الترجمة اليونانية العربية الوليدة، وتلك الفلسفيةَ التي خرجت من رحمها، وقدَّمت معارضتهم الشهيرة للقوة السياسية أنموذجَ المنظور الإنساني لما لا يحصى من أنظمة الحكم الإسلامية. أولئك هم المعتزلة. ومع ذلك، لم يسلم لنا كتاب

واحد في علم الكلام ذي النزعة النظرية [العقلية] من تراث أعلام جيل التكوين (إلى سنة ٨٥٠م)[١].

(٢)
المصادر

لقد أورث النقصُ في المصادر الأصلية الباحثَ في بواكير الاعتزال مشقةً في التصور. فأكثر آراء المعتزلة محفوظة في كتب «المقالات»، ومن أقدمها وأمضاها أثرًا «**مقالات الإسلاميين**» لأبي الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤/ ٨٧٣-٩٣٦)، الذي يرجع إلى مطالع القرن الرابع/العاشر. وقد اعتمد كثيرٌ من الروايات اللاحقة على مثل هذه المجاميعِ بوصفها مصادر، واتخذت -وقد هيمن الأشعرية على المشهد الكلامي- موقفًا معاديًا من غلو المعتزلة التنظيري، لا يزيد مع الأيام إلا استعارًا. وبينما كان الأشعري يورد المقالات بجامع موضوعها (مثاله: «واختلفوا في قدرة الإنسان على الفعل»، ثم يشفعه بآراء شتى)، متحاشيًا -على نحو كبير- أي نقد تصنيفي أو مذهبي، كان الأشاعرة اللاحقون واسعي الخطو في الحكم على ما يروونه من مذاهب. من أجل ذلك ترى المعتزلة لدى البغدادي (ت٤٢٩/ ١٠٣٧) في كتابه «**الفرق بين الفرق**» منظورًا إليهم أبدًا بوصفهم فرقة مبتدعة، قد جُمعت «منكراتهم» بدقة، دون أن تُدحض دائمًا بإتقان. لقد كانت كتب المقالات وكتب الفرق -خلال الحقبة الوسطى- هي النوع الأساسي في التصنيف الكلامي، إلى أن بلغْنا كتاب الشهرستاني (ت٥٤٨/ ١١٥٣) الشهير

---

(١) حُفظت متفرقات كبيرة تعدل أعمالا مقتطعة: انظر -على سبيل المثال- في: فان إس ١٩٧٢ و٢٠١٤ كتاب النَّظّام في الاحتجاج الفقهي، الذي أعيد جمعه بعنوان «كتاب النكث» (al-Nakth) [كذا، ولعله النُكَت (المترجم)]. وقد نسب ابن النديم وغيره من كُتّاب التراجم عشرات الأعمال إلى أكثر الأعلام الذين سيرد ذكرهم في هذا الفصل. وكون العنوانات تبدأ عادة بـ «كتاب» أو «رسالة» ليس دليلًا على كِبَرِها: فلعلها تكون كتيبات جدلية أو مختصرات مذهبية في أحسن تقدير.

«**الملل والنحل**»[1]. وقد حفظ المعتزلة أنفسهم مقالات أسلافهم في كتب الطبقات، وخير مثال لها «**فضل المعتزلة**» للقاضي عبد الجبار الهمذاني (٣٢٥-٤١٥/ ٩٣٧-١٠٢٤)، و«**طبقات المعتزلة**» لابن المرتضى (ت٨٤٠/ ١٤٣٧). وقد تغيوْا بهذه الأعمال العامة بيان الاتصال المذهبي في الحركة علوًّا بها إلى المؤتسَى بهما: علي بن أبي طالب، والنبي ﷺ.

على أن بعض المصادر المعاصرة أوردت نُتَفًا من البحث الكلامي الاعتزالي، كالذي كان من الجاحظ -مثلًا- (ت٢٥٥/ ٨٦٨) -الأديب العظيم- الذي بَسَطَ في جزءٍ كبير من كتابه «**الحيوان**» نظرية النَّظَّام الطبيعية، وكذلك صنع النصراني السرياني أيوب الرهاوي، إذ دوَّن جهود معاصريه البغداديين من أبناء القرن الثالث/ التاسع. وربما أمكن اغتنام بعض الآثار الباقية من المباحث الجدلية في القرن الثالث/ التاسع من كتاب «**الانتصار**» للخياط (٢٢٠-٣٠٠/ ٨٣٥-٩١٣)، وهو ردٌّ على ردِّ ابن الراوَندي على كتاب الجاحظ في مذهب المعتزلة (كلا الكتابين الأخيرين مفقود، غير أن حجج ابن الراوندي كانت تذكر قبل الأخذ في نقدها تفصيلًا)[2].

وبالجملة، فطريق التأويل وعرة؛ إذ ليس بلازم أن يكون جهر القادح بالمذمة قرينةً تنال من فهمه، كما أن الوفاق المذهبي ليس أمارةَ العصمة. وربما كانت المتفرقات موجزة؛ لأنها مقالات عقدية، لا براهين محفوظة. وبعض المسائل المدروسة في كتب المقالات لا يقف القارئ الحديث منها على شيء؛ لأنها متحجرة، ومبتوتة من سياقها، ومثاله: إيراد الأشعري -في دَرَج حديثه عن هُويِّ الأرض كيف أنه غير دائم، وعن النار هل هي كامنة في الحطب- هذا

---

(١) أصبح تأريخ كتب المقالات الإسلامية مفصَّلًا الآن تفصيلًا حسنًا في: فان إس ٢٠١١، وبينيت (Bennett) ٢٠١٣. وقد اجتهدتُ في أن أبين كيف أن القراءة الحصيفة لمادة المصادر يمكن أن تنتهي إلى قراءات جديدة للآراء الأصلية ولتلقيها.

(٢) كان الخياط إذا أراد الرد على شبهة لابن الراوندي أوردها من لفظه أولًا، ثم دحضها، فبقي كلام ابن الراوندي محفوظًا في «الانتصار»، وإن كان كتابه مفقودًا، وعنوانه «فضيحة المعتزلة»، ألفه ردًّا على كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»، وكان هذا الأخير قد نال من الشيعة في كتابه، فأراد ابن الرواندي «رد ما حاولوا به التشنيع على الشيعة» (عن الخياط، الانتصار، ١٠٣). (المترجم)

النص: واختلف الناس في الحركة هل تكون سكونًا أم لا. فقال أكثر أهل النظر: ذلك لا يجوز، وقال قائلون: إذا صار الجسم إلى المكان، فبقي فيه وقتين، صارت حركته سكونًا (مقالات، ٣٢٧)[1].

(٣)
البحث العلمي

وعلى الرغم من أن هذه المصادر تشق على غير المتخصصين، فقد شهد القرن العشرون سلسلة من شروح الباحثين الغربيين لبواكير علم الكلام الإسلامي عامة، ولعلماء الكلام المتقدمين خاصة، وبعض هذه الشروح لم يزل معتمَدًا في هذا الباب (ولفسون ١٩٧٦، بينيس ١٩٣٦، وات ١٩٧٣). وتوفر بعض الباحثين على درس بعض الأعلام درسًا مفصلًا (انظر في أبي الهذيل: فرانك Frank ١٩٦٦، ١٩٦٩؛ وفي معمَّر: دَيْبر Daiber ١٩٧٥). وفي خاتمة هذا الفصل قائمة مختارة من هذه الدراسات، غير أننا نخص بالذكر منها ههنا كتاب فان إس *(Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra)* «**علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين**» (١٩٩١-٧؛ المشار إليه لاحقًا

---

(١) الحق أن هذا النص ليس مبتوتًا من السياق "out of context"، كما توهم الكاتب؛ وذلك أن الأشعري بدأ بالحديث عن الطفرة قبل صفحات (ص٣٢١)، وهي جواز صيرورة الجسم من المكان الأول إلى المكان الثالث دون أن يمر بالثاني، ثم أورد الخلاف في ذلك، وأدلة المختلفين، ومدارُها على تصوراتٍ في الحركة والسكون، وفي المتحركات والسواكن، ثم انتقل إلى الحديث عن الجسم الساكن يلازم مكانًا، ومكانُه سائر متحرك، هل يكون متحركًا أم لا (ص٣٢٢)، ثم تكلم في جواز حركة الشيء في حال حركة مكانه (ص٣٢٣)، ثم حكى خلاف المتكلمين في الساكن هل يكون في حال سكونه متحركًا على وجه من الوجوه (ص٣٢٣)، وخلافَهم في الأجسام: أهي متحركة كلها أم ساكنة كلها (ص٣٢٤)، حتى انتهى إلى اختلافهم في «وقوف الأرض» (ص٣٢٦)، وهو سكونها، لا هويها غير الدائم، كما توهم الكاتب، ثم أتى بالنص المنقول في المتن، فجاء -كما ترى- غيرَ نابٍ به مَحِلُّه. وما كان من حديث كمون النار في الحطب بعد ذلك، فاستئناف موضوع جديد، وهو «المداخلة والمكامنة والمجاورة» (ص٣٢٧). (المترجم)

بـ TG)، وهو يعد أوثق رواية لتلك الحقبة، ففان إس لم يترجم فحسب مئات الصفحات المتفرقة المجموعة من مئات المصادر، ويرتبها ترتيبًا متقنًا بحسب شخوص المفكرين، موفرًا بذلك المادة الأولية اللازمة في كل تقييم للآراء الفلسفية والكلامية المدروسة، بل إنه قدم كذلك بيانًا مستوعبا بالكتب المرجعية والسِّيرية المتصلة بكل علَم مذكورٍ موصولِ السبب بعلم الكلام في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين. فالقارئ الطُّلَعة سوف يبدأ (وأغلب الظن أنه سيختم أيضًا) كل بحث، مصطحبًا هذا الكتاب.

(٤)
الأعلام

تُعزى نشأة حركة المعتزلة -على مألوف القول- إلى رجلين: واصل بن عطاء (ت١٣١/٧٤٨)، وعمرو بن عبيد (ت٨٠-١٤٤/٦٩٩-٧٦١)، وكلاهما بصري اتصل بالحسن البصري (انظر: الفصل ٧). والظاهر أن عمرًا لم يعلُ نجمه إلا بعد موت الحسن. وقد كان يُنظر إلى اسم «المعتزلة» على أن له تعلقًا بـ «اعتزالهما» حلقةَ هذا الأخير، لولا أن حجة جولدتسير في أن الأحرى نسبةُ ذلك إلى زهد المؤسسيْن قد بُعثت على نحو فيه مَقنع[1]. إن الاتصال بالحسن في تحنثه وسيرته أبرز الأهمية المترقَّبة لحرية الإرادة (القدرية) في خطة المعتزلة. على أن تلامذة واصل وعمرو المباشرين لم يحظوْا بكبير شأن في كتب المقالات[2]، لكن ما إن بلغ القرن الثامن الميلادي نهايته حتى كانت البصرة مليّةً بمن يقول بمقالة المعتزلة؛ ثم جعل منظِّروها يضعون أقدامهم في بغداد، في بلاط الرشيد، حتى بسطوا سلطانهم في زمان المأمون عندما أقام المحاكمات ببغداد (انظر ما

(١) قامت بذلك سترومسا ١٩٩٠، التي حشدت المصادر لأطروحة «الاعتزال» ولأدلة جولدتسير؛ وانظر أيضًا مقالة جيماريه عن «المعتزلة» في: *Encyclopaedia of Islam*، الطبعة الثانية، للحصول على مختصر نافع في تعليل الاسم.

(٢) في العقود التالية لموت «المؤسسيْن»، انظر: TG ii. 310-81.

يلي). وأهم هؤلاء: ضرار بن عمرو (١١٠-٢٠٠/٧٢٨-٨١٥)، الذي أدرك الأخذ مباشرةً عن واصل وعمرو، والذي رسّخ أقدامه في بغداد بعد عام ١٧٠/ ٧٨٦، وكذلك الأصم (ت٢٠٠/ ٨١٦)، الذي خلَفَ ضرارًا على رأس المدرسة في البصرة، (١٤٥) وأبو الهذيل (١٣٥-٢٢٧/ ٧٥٢-٨٤١)، ليس لكونه في شهرة أقرانه، بل لأنه الآن يُعد العَلَم المكوِّن للمعتزلة، ومعمر بن عباد (ت٢١٥/ ٨٣٠)، وبشر بن المعتمِر (ت٢١٠/ ٨٢٥)، الذي درس على معمر وعلى طائفة أخرى من تلامذة واصل وعمرو قبل عودته إلى بغداد، حيث كان رأسَ المعتزلة هناك، والنظَّام (١٤٨-٢٣٠/ ٧٦٣-٨٤٥ على خلاف كثير)، ابن أخت أبي الهذيل. إن أثر هذا الجيل وحده كافٍ في ترسيخ سمعة المعتزلة في تاريخ علم الكلام، ولعل جيماريه قد أدركته حماسة الصِّبية حين أطلق عليه الحقبة «الملحمية»[1]، لكن مقارنته بفلاسفة ما قبل سقراط تبدو ملائمة بقدر ما حُفظت ذكرى هؤلاء المتكلمين حصريًّا تقريبًا في مقالاتهم.

أصاب النظام وأبو الهذيل شيئًا من شهرة في بلاط المأمون في بغداد (أي بعد ٢٠٤/ ٨١٩)، وكان بِشْر في صحبة الخليفة في مَرْو إبَّانَ الحرب الأهلية. بل حتى قبل خلافة المأمون، كان المعتزلة متصلين بتقاليد البلاط العباسي. وعلى الرغم من أن هارون الرشيد كان يسجن أحيانًا المتكلمين ذوي المذاهب المنكَرة، فقد كان خليفة ودودًا: ولطالما عجت مجالس البرامكة الأدبية والفلسفية بمقالات المعتزلة[2]. وإذا كان واصل وعمرو قد عُرفا بزهدهما، فقد أوجد معتزلة بغداد في البلاط بيئة عالمية معقدة، وكان النَّظَّام بخاصة قرينًا شديد الشغف للشاعر الماجن أبي نواس، وأستاذًا للجاحظ. وكثير من متقدمي المعتزلة قد تعاطى الشعر، فسَرَتْ أفكارهم في أوصال الأدب العباسي.

وعندما أعاد متأخرو المعتزلة كتابة تاريخهم عمدوا إلى إقصاء الشخصيات المريبة -كضرار- من طبقاتهم. وكان من الذين وقفوا على تراث المعتزلة

(١) في «المعتزلة»، انظر: حاشية (٣).

(٢) انظر: مَيسمي (Meisami) ١٩٨٩ في درس كاشف عن رواية المسعودي عن هذه المجالس، التي اتخذها سبيلًا لحديث مسهب في طبيعة العشق.

الرافضي هشام بن الحكم (ت١٧٩/ ٧٩٥)، الذي كان مجادلا دائمًا لأبي الهذيل[١]، والزنديق المتهم أبو عيسى الوراق، وابن الراوندي. ومن الجليِّ -مع ذلك- أنهم كانوا في رحم الخطاب الكلامي للمعتزلة، كما تدل عليه بجلاء نسبة كثير من أفكارهم: ففي «**المقالات**» -مثلا- يرد اسم هشام وضرار دائمًا عند مناقشة دقيق القضايا، مع أن الأشعري لم يُدرجهم في التيار الأساسي للمعتزلة[٢].

(٥)
المحنة

عُرف المعتزلة بكونهم متكلمين «عقلانيين»، يستخدمون مناهج الجدل المسيحي عند استدلالهم في الدفاع عن عقيدة الإسلام. وسوف نعرض فيما يلي السمات البارزة لعلم الكلام عندهم بغيةَ البرهنة على أن غايتهم كانت أبعد من الجدل الدفاعي. وأغلب القضايا التي حفظتها كتب المقالات -مخالِفةً وموافِقةً- من مذهب المعتزلة تتصل بالفلسفة الطبيعية، وبالصفات الإلهية، وبأفعال الإنسان[٣]. وسوف نتبين أن العلاقة المتبادلة بين هذه الموضوعات تعدل مذهبًا فلسفيًّا قائمًا بنفسه، وإن أقر لبعض أتباعه بالتوسع في التفسير. وقد شهدت المعتزلة -بعد الحقبة الأولى- مرحلة مدرسية طويلة، تمايزت فيها المدارس الناشئة (في بغداد والبصرة)، والتي ستكون موضوع الفصل القادم (انظر: الفصل ٩). إن السمة المائزة للتطور اللاحق هي القبول المتزايد لأساليب وجودية غير مادية

(١) انظر في دور هشام بوصفه مغايرة جدلية، وفي علاقته بمتقدمي المعتزلة في العموم: مادلونج ١٩٧٩. وانظر أيضًا: مادلونج ٢٠١٤.

(٢) ثمة أعلام مختلفون من مرجئة وخوارج وغيرهم برزوا في محيط المعتزلة (Mutazilite *Umfeld*) (كما سماه فان إس)، الذي لم يجعله ضمن القسمة التقليدية لطبقات المعتزلة (TG 4. 123-77).

(٣) عندما جمع المصنفون في الفِرَق [الملل والنحل]، كالبغدادي والشهرستاني، مقالات متقدمي المعتزلة، كان لغالبها علاقة بالفلسفة الطبيعية: وكانت آراؤهم في الطبيعيات هي التي أثارت استهجان منتقديهم.

(immaterial modes of being) في شرح الحركة، والفعل، إلخ. ويتعين -مع ذلك- القولُ بأن أشهر ما يَذكر به مؤرخو الفكر متقدمي المعتزلة إنما هو تورطهم في «محنة» المأمون، حيث اتُّخذ رأيهم في الصفات الإلهية مذهبًا للدولة تضرب به أثر الحنابلة المتنامي. وخلاصة قولهم أن القرآن مخلوق؛ خلافًا للقول بقدمه مع الله. وسوف نعرض لسياق هذا المذهب لاحقًا (المبحث ٩) عند حديثنا عن الصفات الإلهية، لكن القارئ الشغوف بتاريخه على وجه الخصوص لن يجد خيرًا من مادلونج ١٩٧٤.

(٦)
الأصول الخمسة

تُنسب المعتزلة -في دوائر المعارف الدينية- إلى البرنامج ذي النقاط الخمس المعتمَد تعليميًّا: وهو المسمى بـ «الأصول الخمسة»[١]، التي عُرفت بها المعتزلة عند اللاحقين من مؤيديها وخصومها على حد سواء، وهي:

* التوحيد.
* العدل.
* الوعد والوعيد.
* المنزلة بين المنزلتين.
* الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢].

على أن هذه الأصول ليست -بيقين- كافية في تمييز المعتزلة من المرجئة[٣]، أو من أي مسلم، للسبب ذاته: فليست هي ذلك النوع الذي يحتاج

---

(١) يقال: إن هذه الأصول الخمسة ترجع إلى أبي الهذيل.

(٢) كان هذا الأصل يستعمل لتبرير التدخل الشخصي لحفظ النظام فيما يتعلق بأخلاق الآخرين.

(٣) كان أصل «المنزلة بين المنزلتين» خاصةً تطويرًا وتحسينًا للإرجاء؛ وهو من هذا الوجه يمكن أن يعد مذهبًا مميزًا.

المرء إلى المعالنة به، بل لقد اتُّخذت أسبابًا لضروب من الجدل الكلامي: ففي أصل العدل مثلًا، برزت «التبريرية الدينية» لدى المعتزلة على نحو مثالي، حيث أكدوا مسؤولية الإنسان عن أفعاله. كما تعذر تفسير هذه الأصول على نحو يشكل عقيدة: ففي القضايا الدينية الحاسمة، كطبيعة الجنة والنار ومدة بقائهما، كان الاختلاف هو القاعدة.

ومع ذلك، فمن الجائز اتخاذ قبول هذه الأصول الخمسة أساسًا للتصنيف، علمًا بأن وضع مذهب المعتزلة تقلب في إبان تطوره. فكثير من آرائهم في المجالات الطبيعية والإنسانية والإلهية للحقيقة أصبحت مشكلات كبرى في سيرورة علم الكلام في الإسلام، كما حظيت بعناية الحركة الفلسفية المزدهرة. ومن المناسب أن نذكر -مع أن هذا مما أقره المتخصصون منذ زمن بعيد- أن المرحلة المتقدمة «الكلاسيكية» من الفلسفة الإسلامية (الفارابي، وابن سينا، وآخرون) مدينةٌ للمعتزلة بكثير من أسسها التصورية، وكذلك حركة الترجمة اليونانية العربية. وكما قال ر. م. فرانك: «لا سبيل إلى فهم خطاب logos الفلسفة السِّينوية إلا من باطن التراث الإسلامي السابق عليها، وليس من تراث العصر القديم»[1]. وعلى الرغم من أن فكر المعتزلة غدا أكثر تطورًا، فإن بعض جوانبه الخاصة في الكونيات تراءت في اصطلاحات متكلَّفة تزداد شيئًا فشيئًا، وفي طائفة صعبة -فضلا عن أنها غير بديهية- من المبادئ الطبيعية. وما ذاك إلا لشيء واحد، وهو أنهم كانوا ذريين.

(1) Frank 9 :1966 n. 19; for a case study، see Adamson 2003. The influence of Mutazilism was not limited to Muslim audiences: for its reception in medieval Jewish thought (especially the Karaites)، for example، see Vajda 1973.

(٧)
الـذرة

لكنهم كانوا نمطًا غريبًا من الذريين[١]، لا لأنهم لم يتفقوا على نسق تصنيفي واحد للذرة فحسب؛ بل لأن بعضهم أنكره البتة: فالنظام يُعرف -خلافًا لمعاصريه- بقوله بتجزؤ الأجسام إلى غير نهاية. والحق أنه كانت هناك طائفة كبيرة من مفاهيم المعتزلة «للجزء الذي لا يتجزأ»؛ أي الذرة، وذلك من حيث علاقتها بالجسم المركب، وكونها (أو عدم كونها) قادرة على احتمال الأعراض. واستبدل بعض المعتزلة بمصطلح «جزء» مصطلحَ «جوهر» -وهي الكلمة التي ستصبح المصطلح الفلسفي الأمثل للتعبير عن «substance» في تحليل المذهب الأرسطي في المادة والصورة. ولا غرابة في ذلك: فالجوهر في كلا المذهبين هو الكيان الأولي الذي يتحمل الأعراض الطبيعية ويتغير. كذلك وقد شاركوا الفلاسفة في استعمال المصطلح الدال على الصفة الخاصة التي تحتملها الذرة، وهي «العَرَض».

وفي عصر المتكلمين المنهجيين أضحت الذرات [الجواهر] والأعراض هي كلَّ ما يتكون منه العالم (وهو كل ما سوى الله)[٢]. وقد قام متقدمو المعتزلة بتطوير النظرية المادية الأساسية التي أثمرت علم الكلام الذري، وبذرت حبوب المناسبة (occasionalism)[٣] في الفكر الإسلامي. ولا شك أن مثل هذا المذهب يمكنه أن يتغير كثيرًا استنادًا إلى المنحى المعين الذي فُسرت فيه مفاهيمه. وقد

---

(١) ظلت دراسة Pines ١٩٣٦هي المقدَّمة في هذا الشأن؛ انظر في استمرار أهميتها: فان إس ٢٠٠٢. وقد أولى دناني Dhanani ١٩٩٤ وسبرا ٢٠٠٦ عناية كبيرة لإسهامات المعتزلة في الموضوع. ويرى لنجرمان Langermann ٢٠٠٩ أن المذهب الذري تُلقِي أساسًا من خلال ترجمات جالينوس، الذي نقد النظرية. ولعل المتكلمين الأُول اعتنقوه عملًا بمبدأ «عدو عدوي صديقي». وثمة تحليل حديث آخر لدور المذهب الذري في علم الكلام في الإسلام لدى دبير ٢٠١٢: f.١٤.

(٢) انظر: البغدادي، أصول، ٣٣. كان لا بدَّ أن يتأخر تقديم الفراغ إلى متأخري المعتزلة وأبي بكر الرازي.

(٣) في المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة (ص١٧٩): «مذهب المناسبة =

بقيت النقطة المتصلة بالكونيات مع ذلك: فأجزاء العالم «منفصلة»، و«ممكنة»، وثمة فئتان وجوديتان أُولَيَان (تلك التي تحتمل الأشياء، وتلك التي تحتملها الأشياء). والمقصود بكونها «منفصلة» إمكانُ تمايز بعضها من بعض، وبكونها «ممكنة» إمكان ربط وجودها بالسببية الإلهية. وسوف نرى لاحقًا (في المبحث ١٠) كيف اعتمد المعتزلة -على اختلافهم- هذا المثال، لكن ينبغي أن نلاحظ أولًا أنه مثال مستوعب: فليس يخلو شيء في هذا العالم الحادث من الاعتزاء إلى إحدى الفئتين: فئة الذرة، أو فئة العرض. على أن ثمة مشكلاتٍ لن تلبث أن تظهر (كما توقع أرسطو) إذا انتهينا إلى الطبائع المتألفة (أو حتى إلى طبيعة التأليف نفسها: فهل يتعين أن تكون في ذرتين متمايزتين تكوِّنان جسمًا، أم أنها تحدث في الجسم الذي تَكوَّن فعلًا؟)، وإلى الحالات الوجودية، والصفات النفسية، وهكذا. وفي الحق أنه كان لإصرار المعتزلة على شكل معين من المذهب الذري أو غيره نتائجُ خطيرة على فلسفتهم في الفعل والإدراك الحسي، كما سنرى في نهاية الفصل.

وقد كانت النقود الأساسية للمذهب الذري معلومة: فلو أن ذرة -مثلا- ماسَّت ذرتين أخريين (كالحاصل ضرورةً في حالة الذرات الممتدة)، فبيقين نعلم أن لها جانبين؛ فهي إذن قابلة للتجزؤ أيضًا. ولا يبدو -مع ذلك- أن الاعتراضات الرياضية والحركية المحضة (kinematic)، كتلك التي أوردها النظام، قد أفلحت في صد متقدمي المعتزلة[١]. وإذا تغير -على سبيل المثال- عدد الأجزاء المطلوبة لتكوين جسم من ٢، ٦، ٨، و٣٦ إلى ما لا يحصى، أو إذا كانت طريقة تلازم الأعراض (في الأجزاء، أو في الأجسام جملةً) مسألةَ خلافٍ، فإن الانشطار [الانقسام] الأساسي بين الكيانات الأولية وأعراضها باق.

= occasionalism: ظرف يهيئ لحدوث نتائج معينة. قال به مالبرانش (١٧١٥م)، ويتلخص في أن المخلوقات وأفعالها مجردُ مناسباتٍ لوجود موجودات وأفعال أخرى يفعلها الله، وقد سبق إليه أبو الحسن الأشعري». (المترجم)

(١) قدم دناني ١٩٩٤ قائمة مفصلة بالأدلة المؤيدة والمناقضة للمذهب الذري في علم الكلام المتأخر.

وأوجب أبو الهذيل العلاف وجود ستة أجزاء على الأقل (بعدد الجهات التي يمكن أن يُتلقى منها جزء آخر) لتأليف الجسم، وذلك من الأجزاء التي لا تتجزأ، والتي يجوز عليها الكون[1] والمماسة. فإذا اجتمعت فهي الجسم الذي يحتمل الأعراض من لون وطعم ورائحة وغيرها (مقالات، f.٣٢٠). وكان ينكر -لعلمه بالاعتراضات الهندسية الواردة على الجزء الذي لا يتجزأ- أن يكون له امتداد مكاني (مقالات، ٣١٤)[2]. وقال هشام بن الحكم: إنما أريد بقولي جسم أنه «موجود، وأنه شيء، وأنه قائم بنفسه» (مقالات، ٣٠٤)[3]. (١٤٩) وكان النظام يثبت الألوان والطعوم والأراييح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجسامًا لطافًا، ولا يثبت عرضًا إلا الحركة فقط (مقالات، ٣٤٧). والحق أن نظريته في تداخل الصفات/الأجسام -المنسوقة بوصفها فئاتٍ من الجواهر- تضمنت خاصية مادية روحانية (روح)، وتخلت عن كل فكرة تتعلق بالجسم أيًّا ما كانت[4]. وذهب ضرار بن عمرو إلى أن الأعراض «أبعاض» الأجسام (مقالات، ٣٤٥)[5]. وقال عباد بن سليمان (ت٢٥٠/ ٨٦٤): «الجسم هو المكان» (مقالات، ٣٠٥).

هذا الصخب في الآراء عكس اختلافًا واسعًا في الشروط الأساسية للطبيعة، فنبتة السفرجل -مثلًا- هي -عند أبي الهذيل- جسم متألف من أجزاء حقيقية، يحتمل أعراضًا من حلاوة ورطوبة، إلخ. ويثبت النظام الوجود الظاهر لهذه الأجسام الأولية (حلاوة السفرجل، ورطوبته، ولونه، إلخ) مع أضدادها

(١) أصبح «الكون» مصطلحًا فنيًّا مهمًّا لدى متأخري المعتزلة، وهو يشير إلى «حالة الوجود». ومن البيِّن أن أبا الهذيل شارك في هذا التطور الاصطلاحي، فقد أجاز على الجزء الذي لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد (مقالات، ٣١٥)، مع أنه لم يسمِّ هذه الأعراض كونًا، بل نفى كونها كذلك (٣٥٥).

(٢) الظاهر أنه أنكر كون الامتداد عرضًا حتى في الأجسام المركبة (مقالات، ٣١٥). وقد أدت مشكلة الامتداد المكاني إلى بعض الدعاوى الذرية الغريبة: فمن ذلك مثلًا القول بأن الجزء الذي لا يتجزأ له جهة واحدة (مقالات، ٣١٦).

(٣) ذهب هشام أيضًا -على نحو ما سنرى بعدُ- إلى أن الله جسم بهذا المعنى.

(٤) انظر في نظرية النظام في التداخل والصفات الكامنة، وآثارها، وتلقيها: بينيت ٢٠١٣.

(٥) والظاهر كذلك أنه رأى الحركات والسكون أبعادًا. ولعله كانت لديه أفكار مشابهة عن الصفات النفسية، كالقدرة على الفعل - والمصادر تذكر روايات متضاربة.

الكامنة، والتي هي مع كونها غير مرئية في الحال متهيئة للظهور متى سنحت الظروف. وذهب ضرار إلى أنها مجموع غير محدد من الأبعاض المتجاورة، وتكون -يقينًا- على نحوٍ بحيث لا تذهب الرطوبة كلها فجأة.

وما إن تتمايز أعراض الأجسام (أو الذرات) حتى ترتبط بنظام السببية الذي يتخذ سبيلًا إلى تفسير التغير في العالم الطبيعي. وهناك ثلاث مقالات في هذا الصدد: (١) أن الأعراض مخلوقة لله على نحو مباشر ودائم، (٢) أن بعض الأعراض تنشأ بفعل الجسم بطبعه، وعلى ذلك فلا حاجة إلى التدخل الإلهي في العمليات الطبيعية، أو (٣) أن بعض الأعراض مرتبطة بالتأثير السببي للإنسان. وسوف ندرس هذا الاحتمال الثالث، وإشكالية علاقته بالأول لاحقًا في هذا الفصل (المبحث ١٠)، عندما ننتهي إلى درس أفعال الإنسان. ويتصل بالطبيعة السببية أو الخَلْقية للأشياء الحديث عن الأعراض الخاصة من «إيجاد»، و«بقاء»، و«فناء»؛ لأن العرض متى استمر، كان مستندًا في استمراره إلى عرض آخر[١].

وزعم معمر أن الأعراض الطبيعية تنشأ بفعل الجسم بطبعه: «فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض، وهي تفعلها بإيجاب الطبع، وكل جزء يفعل في نفسه ما يحله من الأعراض» (مقالات، ٣٠٣؛ وانظر أيضًا: ٤٠٥). ويبدو أيضًا أن السببية في مذهب النظام في الكمون والظهور لا تخلو من غموض؛ لاستنادها إلى النزوع الطبيعي لبعض الأعراض للظهور. والمثال النموذجي لشرح السببية هو مثال احتراق القطن، فحرارة النار وضوؤها ينبغي أن يغلبا -في قول النظام- خصائص عدم قابلية الاحتراق في القطن[٢].

والأعراض إلى زوال بطبيعتها من كونها صفات ممكنة: ولا بدَّ من مرجح لبقائها أو لفنائها. وقد أصبح القول ببقاء الأعراض معقدًا؛ لكونه خَلْعَ وصفٍ على الأعراض. وقد أحصى الأشعري في مسألة ما إذا كان الشيء الباقي يبقى ببقاء -وهي مسألة مدرسية على نحو بعيد- نحو ثمانية أقوال للمتكلمين (وأكثرها

(١) وفي هذا السياق استُخدم مصطلح «معنى» بوصفه باعثًا سببيًا لحالة أو عَرَض.

(٢) أصبح مثال حالة القطن (انظر في شرح النظام: الجاحظ، حيوان، ٥. f.٢٠) مشكلة عقدية: انظر المسألة ١٧ من «التهافت» للغزالي.

للمعتزلة). فأما أبو الهذيل، فمذهبه أن البقاء هو قول الله للشيء «ابق»، فكان بقاء الشيء وفناؤه عنده منوطين بأمر الله. وأما معمر، فذهب إلى أن للفاني فناء، وللفناء فناء لا إلى غاية، وزاد -بغرابة- القول بإحالة أن يفني الله الأشياء كلها. لكن أكثر المعتزلة لا يرون إثبات طبقات للأعراض الوجودية [كذا] (مقالات، f.٣٦٦)[١]. لقد كانت الحاجة الدائمة إلى إعادة خلق كل ذرة هي التي أفضت إلى المذهب المعروف الآن بـ «المناسبة»[٢].

ذهب بعض المعتزلة -في بِدارهم إلى جعل كل الأعراض محسوسة (أو أجسامًا، كالحال عند النظام)- إلى أن «خَلْق» الأشياء غيرُها. وتخلص أبو الهذيل من ذلك بأن جعل الأعراض بعضًا من الشيء المخلوق الذي يحتملها: وعلى ذلك، فطول الشيء ولونه، إلخ يعني خلق [الله] الشيءَ طويلا، وملونًا. **وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له، وهو غيره، وإعادته له غيره، [وهو خلقه له بعد فنائه]** (مقالات، f.٣٦٣). وقد كان من أثر ذلك أن أمكن تقليل كثير من الخصائص الشكلية (modal properties)، على نحو ما سمى هشام الحركات وسائر الأفعال «صفات»، لكن لا بمعنى «الأعراض»، التي هي عنده أجسام. وقد اصطنع هذه الخطة للنظر في الصفات الإلهية (مقالات، ٣٤٤). والحق أن تحليل الحركة بوصفها عرَضًا منفصلا، ووقتيًا، وذريًا كما كانت، جعل من الممكن (كالحال دائمًا مع المعتزلة) المصير إلى النقيض تمامًا: وقد حكى الأشعري -يقينًا- عن جهم بن صفوان أنه كان يزعم أن الحركة جسم؛ **[ومحال أن تكون غير جسم؛] لأن غير الجسم هو الله سبحانه، فلا يكون شيء يشبهه** (مقالات، ٣٤٦).

(١) تجنب النظام المشكلة: فعنده أن الصفات «أجسام تبقى على وجه الدهر» (الخياط، انتصار، ٣٦).

(٢) من الممكن إطالة ذيل الكلام فيما يتعلق بميكانيكية بقاء الأعراض. ومن الحالات التقليدية للدرس حالة الحجر المعلق في الهواء، قبل سقوطه (المحتوم)، ففي لحظة ما ينزع عنه عرض الحركة إلى أعلى، ويستبدل به آخر من السقوط إلى أسفل. وقد استجلبت هذه اللحظة كثيرًا من التنظيرات، انظر: مقالات، ٣١٠ وما بعدها.

(٨)

التأثيرات الثنوية واليونانية والهندية والفارسية

ليس من شك في أن جهمًا لم يكن معتزليًا، وتقديمه بهذا الوصف خُلْف. وأقل من هذا -مع ذلك- ذِكْر فرق الثنوية عند الحديث في مسائل الحركة، والصفات الحسية، والتمازج، حيث تتداخل مقالاتهم مع مقالات المعتزلة. ولم يكن عرضًا إذن أن يُدرج الأشعري مذاهب الثنوية عند إيراده مقالات المعتزلة في الطبيعيات. فقد أورد عند مناقشة أجناس الجواهر -مثلًا- مذهب المعتزلة في العموم (وهو هنا منسوب إلى الجبائي، وخلاصته أن الجواهر على جنس واحد، ويعني ذلك أنها تتمايز فيما بينها بما تحمله من أعراض)، ثم ذكر مقالة أولئك الذي يعتقدون تعدد أجناس الجوهر: فالثنوية (وسُموا هنا أهل التثنية) يقولون بجنسين: نور وظلمة، والمرقونية يقولون بثلاثة أجناس (لم يسمها الأشعري)، فجعلوا جنسًا بين النور والظلمة[١]، وذهب أصحاب الطبائع[٢] إلى أنها أربعة، هي الطبائع العنصرية (الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة)، وزاد آخرون جنسًا خامسًا، هو الروح (مقالات، f.٣٠٨). فتضمين مقالات الثنوية والدهرية (وهم في العموم ماديون) أمر مألوف في المصادر: وقد دأب الخياط على الدفاع عن بعض المعتزلة ضد ما يرميهم به ابن الراوندي من الانعطاف إلى أقوال الثنوية أو الدهرية، غير أن أقوال الثنوية خاصة أقرب نسبًا دائمًا إلى مذهب المعتزلة[٣]. ليس من شك في أنه ما ثمة معتزلي يقول بمبدأي النور والظلمة اللذين يُسيِّران الكون، لكن مذهب الثنوية العام في الطبيعة وفي مداخل الأعراض ينطوي على

---

(١) انظر: عبد الجبار، مغني، ٥: ١٧، في مصادر أخرى تستوعب القول في المرقونية، وهي دائمًا تُدرج مع الثنوية.

(٢) انظر: كرون ٢٠١٠ في حالة كون الدهرية وأصحاب الطبائع اسمين مترادفين.

(٣) تصنيف البدع الثنوية مأخوذ من المصادر السريانية، وخاصة إفريم (٣٠٦-٧٣)، وبقي مدة طويلة بعد أن استطاعت الثنوية أن تمثل واقعيًا تهديدًا مذهبيًا.

مشابهة لا سبيل إلى إنكارها لمذهب المعتزلة فيها، فلا يخلو إذن ما رماهم به ابن الراوندي من وجاهة. وعلاوة على ذلك، لا يمكن للربط الشائع بين الزندقة وبين الشعراء والأدباء في البلاط العباسي أن يسهم في حلٍّ هذا الإشكال. بل كانت هناك صلات أكثر ظهورًا: فكان هشام على صلة بأبي شاكر الديصاني، الذي لقب بذلك لأنه كان يمثل مدرسة فكرية ترجع إلى برديصان، فيلسوف القرن الثالث الميلادي، وقد لُقب أنصار الفلسفة البرديصانية فيما بعد بالديصانية. وعلى الرغم من أن هشامًا كتب كثيرًا في الرد على الثنوية، فلا يمكن بحال إنكار الشبه بين نظريته الطبيعية ونظريتهم[1]. فقد قال الديصانية بالتداخل، كهشام والنظام، وأنكروا وجود مخلوقات غير جسمية، وزعموا أن الألوان أجسام. وذهبوا كذلك -في مزج عجيب بين الميتافيزيقا النَّظَّامية والممانعة (reluctance) الهُذيلية في تجسيد أنماط الوجود- إلى أن الألوان أذواق، والأذواق روايح[2]، ولكنها تختلف فقط في كيفية إدراكها[3].

«فأنصار الطبائع العنصرية» المذكورون آنفًا -وهم الدهرية[4]، والثنوية، والمعتزلة الأُول- يتشاركون اتجاهًا ماديًا عامًا، ذا طبيعة توفيقية غير مذهبية، كما أنه يتجاوز الحدود الزمانية للعصر القديم المتأخر. لقد ثبت منذ زمن بعيد أن المذهب الذري لدى المعتزلة ليس صوغًا جديدًا لسوابقه عند اليونان. وقد اكتُشفت وسائط إيرانية وتأثيرات هندية، ولم يزل هذا الحقل بحاجة إلى بحوث مقارنة أكثر عمقًا[5].

(١) انظر في علاقة هشام بأبي شاكر: TG i., 354 f.

(٢) تأكيد هشام أن لون الله ذوقه، وأن ذوقه رائحته، إلخ. ديصاني بلا نزاع.

(٣) أورد جوتاس ١٩٩٨ نموذجًا قويًا لإسهام الثنوية في تطور الكلام؛ وانظرالآن أيضًا: علي ٢٠١٢.

(٤) أود أن أرد القارئ -كما فعلت من قبل- إلى كرون ٢٠١٠، حيث تأكَّد أنه «لم يكن الدهرية حقيقةً فقط، بل لقد أدوْا دورًا رئيسًا في صياغة مذهب المعتزلة» (٨١)؛ وتعد الآن دراسة كرون ٢٠١٢ هي المعتمدة في حركة الدهرية التاريخية.

(٥) انظر فيما يتعلق بالمصادر الهندية (البوذية): بينيس ١٩٣٦ وفان إس ٢٠٠٢: f.٢٤

(٩)

الله والصفات

يعكس صراع المعتزلة في تحديد العلاقة بين العرض والجسم اهتمامهم بالصفات الإلهية. لقد ذكر الأشعري أن المعتزلة مجمعون على أن الله واحد، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، ولكنهم ينكرون الأوصاف الحسية، سواء أكانت مناسبة للأجسام الممتدة أم صفات نوعية أم غير ذلك. وهم يثبتون لله كل الصفات الإسلامية الأساسية: «فهو عالم قادر حيّ» (مقالات، f.١٥٦). ويسمى هذا المقطع «عقيدة المعتزلة ... وبيان العقيدة بطريق السلوب» (العلمي Alami ٢٠٠١ : f.٢٧). وفي الحق أن إبايتهم القول بالتشبيه هو الذي ميزهم من مخالفيهم من الحنابلة في القرن الثالث/التاسع. فقد اتفقت كلمتهم -خوفًا من الوقوع في الشرك- على إنكار وجود أية صفة قديمة مستقلة عن الذات: وعلى ذلك، فالقرآن إما أن يكون عين الذات وإما أن يكون مخلوقًا. ولكن هذا اقتضى وجود تقنية جديدة في إسناد الصفات، تؤكد ما جاء به القرآن في صفة الله، دون أن تثبت له -مثلًا- أيادي حسية.

والغريب أن المعتزلة عرفت هذه التقنية الجديدة من طريق هشام بن الحكم، الذي عُرف بقوله بأن الله جسم عملاق كروي...، وأنه «نور ساطع... كالسبيكة الصافية، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها»، وأنه «جسم لا كالأجسام» (مقالات، f ٣٢). ومهما بدت هذه الأوصاف التي ذكرها هشام غريبة، فقد صحبها تحذير حاسم فيما يتعلق بنِسبتها، فعنده أن الصفة ليست هي عين الموصوف ولا هي غيره: فصفات الله لله، لكن دون أدنى مشاركة على نحو ما يُتصور في الأعراض (مقالات، f.٣٧)[1].

(١) كان استدلال هشام أيسر لإنكاره الأعراض في العموم.

أقول: في مقالات الإسلاميين (ص٣٨) «وقال هشام في سائر صفات الله ﷻ، كقدرته وحياته، وسمعه، وبصره، وإرادته: إنها صفات لله، لا هي الله ولا غير الله». (المترجم)

ولما كان الله موصوفًا بالعلم، فقد ظهرت عدة أسئلة تقتضي الجواب: هل يعلم الله كما يعلم البشر؟ وإذا كان الله عالمًا، فهل ثمة موضوع لعلمه؟ وإذا كانت طبيعة الموجودات وأحوالها تتغير ضرورةً، ويدركها العدم حتمًا، فهل يقال: إن علم الله عُرضةٌ للتغير أو للعدم؟ وإذا كان الله يعلم شيئًا ما بمعزل عن وجوده الحالي، ألا يفضي ذلك -بضرب من الاستدلال- إلى القول بالجبر المطلق؟ لقد كان جواب المعتزلة عن هذه الأسئلة مثيرًا، وقام على النقيض من حرفية الحنابلة.

وليس يخفى أن تحقيق معنى عبارة: «الله عالم» كان همًّا مذهبيًّا، لم يسع معتزليًّا تحاشيه. فترى واصلًا ينكر وجود حقيقة مستقلة للصفات الإلهية (انظر: ولفسون ١٩٦٧: ١١٢، ١٢٥). وهو ما كان نذير خطر -كالحال عند جهم- بالأيلولة إلى تصور للإله على غرار صورته في الأفلاطونية الجديدة: معزولا عن معلوماته، وعن قوته. وهذا ما ظهر بعدُ في قول الفلاسفة بـ «واجب الوجود»، غير أن المعتزلة تحامت سلوك هذه السبيل فيما يبدو. ومع ذلك، ذهب ضرار (الذي يشذ دائمًا في رأيه، والمقطوع بإخراجه من جملة أهل الاعتزال) إلى إعادة صوغ العبارة السابقة بطريق السلب: «فمعنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل، ومعنى أنه قادر أنه ليس بعاجز، ومعنى أنه حيٌّ أنه ليس بميت» (مقالات، ١٦٦)[1].

وساق هشام بن عمرو الفُوَطي (ت٢١٨/ ٨٣٣) -وهو شخصية هامشية في المعتزلة- أوضح تصور لهذه الإشكال: **لا أقول لم يزل [الله] عالمًا بالأشياء، وأقول: لم يزل عالمًا أنه واحد لا ثاني له، فإذا قلت: لم يزل عالمًا بالأشياء، ثَبَّتُّها لم تزل مع الله** ﷻ (مقالات، ١٥٨). ولما خاض عباد لجة هذا البحر، فقطع بأن الله لم يزل عالمًا بالجواهر والأعراض، لزمه القول بأن الجواهر جواهر قبل أن تكون، وأن الأعراض أعراض قبل أن تكون، ولكنه أحال كون

(١) كان لهذه الصفات الثلاث مكانة خاصة في العهد الأول لعلم الكلام، كالتي كانت للمتساميات (trancendentals) لدى المدرسيين (scholastics) اللاتين. وقد ذهب ولفسون في مقال مهم له، في سنة ١٩٥٦ (نُقح وأصبح جزءًا من: ولفسون ١٩٧٦: ١١٢ وما بعدها) إلى أن خلو القرآن من التأكيد على «حقيقة» الصفات الإلهية أفضى إلى وجود أثر للسابقين من الأفلاطونيين الجدد والمسيحيين.

الأجسام أجسامًا قبل كونها، والمخلوقات مخلوقات قبل أن تكون، والمفعولات مفعولات قبل أن تكون. وكان إذا قيل له: أتقول إن هذا الشيء الموجود هو الذي لم يكن موجودًا؟ قال: لا أقول ذلك، وإذا قيل له: أتقول إنه غيره؟ قال: لا أقول ذلك (مقالات، ١٥٩).

على أن أكثر الأقوال وجاهةً ذلك الذي ذهب إليه أبو الهذيل، والذي أضحى «الراجح والأبعد أثرًا في طوائف المعتزلة» (فرانك ١٩٦٩: ٤٥٢). فالله عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حيّ بحياة هي هو (مقالات، ١٦٥)[1]. وكذلك استبعد أبو الهذيل القول بوجود عرض منفصل ملازم لله، وزاوج بين تقنية هشام بن الحكم في إسناد الصفات وتقرير ضرار إياها بطريق السلوب: **إذا قلت: إن الله عالم، ثبَّتُّ له علمًا، هو الله، ونفيت عن الله جهلا، بقطع النظر عن وجود المعلوم**[2] (مقالات، ١٦٥). وفي الحق أن دراسة ر. م. فرانك لمذهب أبي الهذيل لم تزل هي الرائدة في هذا الشأن، وأطروحته التي تبين أنه بينما كان النصارى والفلاسفة يدنون من مفهوم «الله» على مَركب العقل، ومن خلال كيفية العلم به، كان أبو الهذيل يدنو من طريق «طبيعة خَلْق العالم المادي»، ملاحظة تجسد الاتجاه العام للمعتزلة. فليس الشأن علمَ الإنسان بالله، ولا حتى علمه بنفسه؛ إذ ليس في الإطار الاعتزالي -كما يقرر فرانك-

---

(١) يبدو أن جدة هذه المقاربة تركت آثارها حتى على ابن الراوندي، انظر: الخياط، انتصار، ٥٩. وقد ناقش ولفسون إمكانية وجود تأثير أرسطي، ١٩٦٩: ٤٥٥ رقم ٧. وبادر مؤرخو الفرق الأشاعرة، كالبغدادي، إلى استخلاص نتيجة مدابرة للعقل، وهي أن الله مماثل لأحد معلوماته: انظر: فرق، ١٢٧.

أقول: لا يبدو كلام الكاتب دقيقًا، وهذا نص كلام البغدادي: «ويلزمه [أبو الهذيل] على هذا القول أن يكون الله تعالى علمًا وقدرة، ولو كان هو علمًا وقدرة لاستحال أن يكون عالمًا قادرًا؛ لأن العلم لا يكون عالمًا، والقدرة لا تكون قادرة». (المترجم)

(٢) لا يبدو لي أن الترجمة الإنجليزية لآخر هذه الفقرة محكمة، فقد قال الكاتب:

regardless of whether the object of knowledge"

وهذا نص ما يقابلها في مقالات الأشعري: «. . . ، ودللتُ على معلوم كان أو يكون»، ولا يخفى أن هذه الترجمة تدعم رأي الكاتب في استلهام أبي الهذيل مذهب هشام، لولا أن لفظ أبي الهذيل لا يخلص بتمامه -فيما يبدو لي- لهذا المعنى. (المترجم)

«حقيقة مركزية وجوهرية، كالنفس، التي هي أصل الحياة» (فرانك ١٩٦٩: ٤٦٢، ٤٦٤).

(١٠)
الأفعال والإنسان

إذا كان التمييز بين الله وصفاته قد شكّل علم الكونيات (الكوزمولوجيا) الاعتزالي، وصولًا إلى أدنى ذرة، فإن الأدوات التي استُخدمت في سبيل ذلك تبدو كذلك مثمرة عندما ينتهي إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) الفلسفي.

وقد أصبح المعتزلة يُعرفون -نظرًا لما لديهم من تبريرية دينية تقوم على (العدل) الإلهي- بالقَدَرية، وهم القائلون بحرية الإرادة الإنسانية، لكن أقوالهم في الإرادة.. القدرة على الفعل لا تخلو من فروق يسيرة. وما إن اختُزل علم الكونيات إلى قسمة ثنائية من أجسام وأعراض، حتى لزِم شرح الظاهرة الميتافيزيقية للتجربة الإنسانية، وذلك أنه على الرغم من أن قدرة الإنسان مكفولة بالعدالة الإلهية، فإنها لا تستوثق حتى تتسق مع قدرة الله المطلقة، غير أن طبيعة الفعل الإنساني نفسِه وحقيقتَه اقتضتا تحليلًا خاصًا إن كان من اللازم توافقه [الفعل الإنساني] مع المنظور الذري، بقطع النظر عن مكانة السببية الإلهية. وعلاوة على ذلك، تهدد مقاربةُ الإسناد إلى النظرية الذرية المادية جنس «إنسان» نفسه: فعند ضرار -مثلًا- **الإنسان من أشياء كثيرة: لون، وطعم، ورائحة، وقوة، وما أشبه ذلك، وأنها الإنسان إذا اجتمعت، وليس ههنا جوهر غيرها** (مقالات، ٣٣٠)، وكذلك ترى جنس «إنسان» عند النظام مُفرَغًا: **فالإنسان هو الروح، ولكنها مداخِلةٌ للبدن، مشابِكةٌ له، وإن كل هذا في كل هذا** (مقالات، ٣٣١)[1]. والروح التي أقام عليها المعتزلة مذهبهم في علم الإنسان مادية قطعًا، هي جسم

(١) يوحي تعبير «مُشَابِكة» (intertwined) في سياق الروح المادية اللطيفة باشتقاق لوكريتياني (Lucretian prdigree). وقد أورد عبد الجبار في المغني (١١: ٣١٠ وما بعدها) كثيرًا من تعريفات المعتزلة للإنسان.

لطيف (كما يقول النظام)، فلم يفيدوا من مصطلح «النفس» -غير الحسي أو غير المادي- المستعمل لدى الفلاسفة. وخالف بعضهم، كمعمَّر، الذي ذهب إلى أن الإنسان «ليس هو في مكان في الحقيقة، ولا يماس شيئًا، ولا يماسه، ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، وأنه يحرك هذا البدن بإرادته، ويصرفه، ولا يماسه» (مقالات، f.٣٣١). وقد قطع بأن «بدن الإنسان الظاهر» آلة، مستخدمًا بدقة المصطلح نفسه المستعمَل في ترجمة *organikon* في *De anima*[(١)].

لقد وصف النظام الصفات الإنسانية الحادثة -القدرة، والحياة، والعلم- بأنها تكون للإنسان بمقتضى ذاته (مغني، ١١ : ٣١٠)، على غرار ما صنع هشام وآخرون حين نفوْا الصفات الإلهية: فهي أوصاف، كما أن «مُحرِقة» تصف حرارة النار. فلا يمكن إذن للإدراك الحسي أن يتلاءم مع مضمون نظرية «المادة والصورة»: فليس هناك ملكات غير مادية لتلقي الصور وتمثيلها. وقد ذهب النظام -بدلًا من ذلك- إلى أنه «لا يدرِك المدرِك للشيء ببصره إلا أن يطفر البصر إلى المدرَك فيداخله»[(٢)]. فالإدراك -عند الروح المادية- مسألة مُداخلة [ممازجة، تعلق] (mixture)[(٣)]. ولما كانت القدرة -سواء أكانت بمعنى القوة على إتيان فعل معين أم بمعنى القدرة على الفعل في العموم- لا يمكن أن تُدرج في هذه الخطة المادية، فليس هناك قصد أو إرادة سابقة بالنظر إلى أفعال بعينها: «وكل فعل كان منه على المفاجأة، ليس قبله له فيه إرادة ولا تمثيل - فإن ذلك لغريزة»[(٤)]. ولا شك أن هذا بيان مفرد، ولكنه لم يدوِّ منتصرًا للعقل بأن الفعل الإنساني مقصود [مراد].

---

(١) يعني تعريف أرسطو الشهير للنفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي» *(entelecheia of somatos phusikou organikou)*.

(٢) مقالات، ٣٨٤: يسجل اصطلاح «يطفر»، والاسم منه «طفرة»، الذي جرى ذكره كثيرًا من قِبل العلماء بمقدار استعماله فقط في نقده للمذهب الذري.

(٣) ذهب هشام أيضًا إلى القول بالإدراك بالممازجة [التعلق]، وزعم أن الله «إنما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض» (مقالات، ٣٣). وانظر في مصادر الإدراك بالملابسة عند هشام، وكذلك النظام: TG i. ٣٦٥ وما بعدها.

(٤) المقدسي، بدء، ٢ : ١٢٦. =

ومع ذلك، زُعم أن جميع المعتزلة مُقرُّون قطعًا بحرية الإرادة الإنسانية: «الإنسان فاعل، محدِثٌ، ومخترع، ومنشئ على الحقيقة دون المجاز» (مقالات، ٥٣٩). وصرح ضرار وحده بالمخالفة، فقال بفاعلين لأفعال العباد: الإنسان والله: «إن أفعال العباد مخلوقة، وإن فعلًا واحدًا لفاعلين، أحدهما خلقه، وهو الله، والآخر اكتسبه، وهو العبد، وإن الله ﷻ فاعل لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة» (مقالات، ٢٨١). ثم إنه قدم مفهوم «الاكتساب»، الذي أصبح بالغ الأهمية في بحث الأشعرية في أفعال العباد. وإذا كانت نظرية النَّظَّام الطبيعية، وإرهاص ضرار بمواربة الأشعرية في حرية الإرادة استثناءً، فإن الكلام عن الفعل الإنساني طبقًا للنسق الذري يثير سلسلة أخرى من المشكلات؛ إذ يجب أن تُعد الأفعال وشواهد العلم أعراضًا مادية أو أجسامًا، أو أن يُتخلى عنها في محيطٍ شبه حقيقي من الصفات التي لا ذات هنالك لتحتملها.

استندت نظرية المعتزلة في الفعل الإنساني (وكذلك في العلم الإنساني) على التلاعب بطائفة من المفاهيم الأساسية، وتطبيقها، وأولها: أن المعلومات لا تعد صورًا تُجرَّد: وإنما تقوم نظرية المعرفة على النظر في أمثلة متمايزة من العلم بالمعلومات، وهذه يمكن أن تُواءَم مع البنية الذرية للإنسان، سواء أكانت

= أقول: لم يحسن المؤلف - فيما يبدو لي - فهم كلام النظام ولا ترجمته، وهذا نص عبارته:
"every act proceeds from man suddenly (ala l-mufajia); he has no will for it beforehand، nor any mental representation (tamthil)-indeed، it is out of a natural impulse (ghariza) "
لقد ظنَّ أن النظام يقول بأن (كل فعل) للإنسان يقع (على المفاجأة)، وأنه لا اختيار له فيه، ولا تمثيلًا سابقًا، فكل ذلك سببه الغريزة. والصحيح أن النظام فرق بين نوعين من الأفعال الإنسانية: الإرادي، والغريزي. وهذا نص ما جاء في كتاب «البدء والتاريخ» (١٢٦/٢) قبل ما نقله المؤلف بأسطر: «قالوا [يعني مناظري النظام]: فما الحياة والموت؟ قال [النظام]: أما الحياة فمعنىً له [للإنسان] أمكن أن يكون به محرِّكًا لما حرك، ومريدًا لما أراد من أعماله التي يجوز أن يكون منه. قيل له: وما الأعمال التي يجوز أن يكون منه؟ قال: أما ما كان بالاستطاعة، فبالإرادة لاستخراج الأشياء، والعلم والفكرة، وما أشبههما»، فهذا حديثه عن النوع الأول من الأفعال الإنسانية (الإرادي)، ثم قال مبينًا النوع الآخر (الغريزي): «وكل فعل كان منه على المفاجأة، وليس قبله له فيه إرادة ولا تمثيل، فإن ذلك لغريزة»، وإنما وقع الكاتب في الخلط لأنه أهمل أول كلام النظام، فلم ينقله، ولا أشار إليه، وكذلك أهمل هذه (الواو) التي قبل (ليس) في النص الذي نقله، فلم يأتِ بما يقابلها في الترجمة، فاختل المعنى جملة، كما بيَّنا. (المترجم)

من مداخلة الصفات - الأجسام، أم كانت مكونات مضافة للرائي. وثانيها: أن الفعل نفسه ينبغي أن يُحلل طبقًا لواقعه المحسوس: من هنا كانت البحوث الأولى في مذهب التولد المشهور، فالآثار الثواني تقع مع وجود الأسباب الحقيقية، بنجوة من المجال المباشر للإنسان. فكل سبب يعمل كأنه آلة تنتج آثارًا، وذلك كالمثال المشهور للرامي الذي ولّد -حين أطلق سهمه- سلسلة من الأسباب تدفع السهم في رحلته: فلو قُتل الرامي قبل أن يصيب سهمُه الغرضَ، فإن التسلسل السببِي يحفظ قدرته. وعلى ذلك، يمكن أن يوصف الإنسان -الذي يوقع ألمًا بآخر- بأنه أثر ينبغي أن يُرد إلى السلطة السببية لله. وقد أصبحت النظرية المقابلة في الترك -طلبًا لمزيد من الإحكام- ذات منزعٍ ذري: واعتبرت الأمثلة الخاصة بالتروك، وظهرت مسألة ما إذا كان ممكنًا الامتناع -في وقت واحد- عن أكثر من فعل. من الجائز أن يقال: إن المعتزلة تابعت القول بالتبريرية الدينية على المستوى الذري أيضًا.

كان المعتزلة الأُول في الجملة جماعة حافزة. ولم يكن برنامجهم أحاديّ المنزَع ولا دفاعيًا. وغدوْا -وقد تدثروا بلباس التراث الفلسفي والعقدي الذي ورثوه عن السابقين- شارحين مبدعين للوحي القرآني. وعلى الرغم مما لقيته جهودهم في البحوث الطبيعية والنفسية من صدود وإعراض، فإن مقالاتهم قد ترامت أصداؤها من وراء الحدود الطائفية، والثقافية والعقدية: وحتى لو عالجنا من مقالاتهم النزر اليسير -على نحو ما فعلنا في هذا البحث- فقد يجب علينا أن نقب عن فكرهم المطمور في ثنايا التفسير. لقد زعموا «أنه قد يجوز أن يعلم أن الله سبحانه خلق ألوان الزرنيخ من يجهل أنه خلق ألوان البطيخ والحلواء» (مقالات، ٣٩٥).

المـراجـع

(Abd al-Jabbar) عبد الجبار الهمذاني (فضل). **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. ط. فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤.

(Abd al-Jabbar) عبد الجبار الهمذاني (مغني). **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. المشرف العام طه حسين. الأجزاء ٤-٩، ١١-١٧، ٢٠. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإدارة العامة للثقافة، د.ت.

Adamson، P. (2003). 'Al-Kindi and the Mutazila: Divine Attributes، Creation and Freedom'. Arabic Sciences and Philosophy 13: 45-77.

Alami، A. (2001). *L'Ontologie modale: etude de la theorie des modes d'Abu Hasim al-Gubbai.* Paris: J. Vrin.

Ali، Gh. (2012). 'Substance and Things: Dualism and Unity in the Early Islamic Cultural Field'. Ph.D. dissertation، University of Exeter.

(al-Ashari) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (مقالات). **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. ط. هـ. ريتر. الطبعة الرابعة. برلين: Klaus Schwarz, 2005.

(al-Baghdadi) البغدادي (فرق). **الفرق بين الفرق**. ط. محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: محمد علي صبيح، ١٩٦٤. (الترجمة الإنجليزية:
K. C. Seelye, *Moslem Schisms and Sects,*
نيويورك، ١٩٢٠).

البغدادي (al-Baghdadi) (أصول). أصول الدين. إسطنبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ١٩٢٨.

Bennett, D. (2013). 'Abu Ishaq al-Nazzam: The Ultimate Constituents of Nature are Simple Properties and *Ruh'.* In M. Bernards (ed.), Abbasid Studies IV: Proceedings of the 2010 Meeting of the School of Abbasid Studies. Exeter: Gibb Memorial Trust, 207-17.

Crone, P. (2010). 'The Dahris According to al-Jahiz'. *Melanges de l'Universite Saint-Joseph* 63: 63-82.

Crone, P. (2012). *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran.* Cambridge: Cambridge University Press.

Daiber, H. (1975). *Das theologisch-philosophische System des Muammar ibn Abbad as-Sulami.* Beirut: Franz Steiner.

Daiber, H. (2012). *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey.* Leiden: Brill.

Dhanani, A. (1994). *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mutazili Cosmology.* Leiden: Brill.

van Ess, J. (1972). *Das Kitab an-Nakt des Nazzam und seine Rezeption im Kitab al- Futya des Gahiz: Eine Sammlung der Fragmente mit Ubersetzung und Kommentar.* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

van Ess, J. (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: De Gruyter. (TG)

van Ess, J. (2002). 'Sixty Years after: Shlomo Pines's *Beitrage* and Half a Century of Research on Atomism in Islamic Theology'. *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 7: 19-41.

van Ess, J. (2011). *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen haresiographischen Texten.* 2 vols. Berlin: de Gruyter.

van Ess, J. (2014). 'Neue Fragmente aus dem *K. an-Nakt des Nazzam'.* Oriens 42: 20-94.

Frank, R. M. (1966). *The Metaphysics of Created Being According to Abu l-Hudhayl al-Allaf: A Physical Study of the Earliest Kalam.* Istanbul. (Reprinted in D. Gutas (ed.), *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam.* Aldershot: Ashgate Variorum, 2005.)

Frank, R. M. (1969). 'The Divine Attributes According to the Teaching of Abu l-Hudhayl al-Allaf'. *Le Museon* 82: 451-506. (Reprinted in D. Gutas (ed.), *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam.* Aldershot: Ashgate Variorum, 2005.)

Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture.* London: Routledge.

(Ibn al-Murtada) ابن المرتضى (طبقات). طبقات المعتزلة. ط. س. ديفلد - فيلتسر S. Diwald-Wilzer. Wiesbaden: Harrassowitz, 1961..

S. Diwald-Wilzer. Wiesbaden: Harrassowitz, 1961.

(al-Jahiz) الجاحظ (حيوان). **كتاب الحيوان**. ط. عبد السلام هارون. ٧ مج. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨-٤٥.

(al-Khayyat) الخياط (انتصار). **كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**. ط. أ. ن. نادر (مع ترجمة فرنسية). بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧.

Langermann, Y. T. (2009). 'Islamic Atomism and the Galenic Tradition'. *History of Science 47: 277-95.*

Madelung, W. (1974). 'The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran'. In J. M. Barral (ed.), *Orientalia Hispanica*]Festschrift Pareja[. Leiden: Brill. (Reprinted in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam,* 1985.)

Madelung, W. (1979). 'The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Asharite Kalam'. In P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophical Thought.* Albany, NY: SUNY Press, 120-39.

Madelung, W. (2014). 'Early Imami Theology as Reflected in the Kitab al-Kafi of al-Kulayni'. In F. Daftary and G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shii Islam.* London: I. B. Tauris, 465-74.

المقدسي (al-Maqdisi) (بدء). كتاب البدء والتأريخ. ط. س. هوارت. ٦ مج. باريس: E. Leroux، ١٨٩٩-١٩١٦.

Meisami, J. S. (1989). 'Masudi on Love and the Fall of the Barmakids'. *Journal of the Royal Asiatic Society* 2: 252-77.

Pines, S. (1936). *Beitrage zur islamischen Atomenlehre.* Berlin: Hein.

Sabra, A. I. (2006). 'Kalam Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa'. In J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank.* Leuven: Peeters, 191-272.

الشهرستاني (al-Shahrastani) (ملل). كتاب الملل والنحل. ط. و. كيورتن. لندن: Society for the Publication of Oriental Texts, 1964. ط. م. بدران. ٢ مج. القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩٥١-٥. (ترجمة فرنسية: د. جيماريه، ج. مونّو، وج. جوليفيه، *Livre des religions et des sects*، ٢ مج. لوفان: UNESCO, 1986-93).

Stroumsa, S. (1990). 'The Beginnings of the Mutazila Reconsidered'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13: 265-93.

Vajda, G. (1973). 'Le "Kalam" dans la pensee religieuse juive du Moyen Age'. *Revue de l'histoire des religions* 183: 143-60.

Watt, W. M. (1973). *The Formative Period of Islamic Thought.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wolfson, H. A. (1976). *The Philosophy of the Kalam.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

الفصل التاسع
حركة الاعتزال (٣)
المرحلة المدرسية

زابينه شميتكه

تميزت الحقبة الأولى للمعتزلة بوجود طائفة من المفكرين، الذين كان بعضهم مشغولًا -قبل كل شيء- ببعض القضايا الاعتقادية دون أن يسعى إلى صوغ مذهب عقدي مكتمل الأركان. وما إن بزغت شمس القرن الرابع/العاشر أو كادت حتى دخلت الحركة في مرحلة جديدة ذات طابعٍ «مدرسي»، وحدا على بلوغ هذا الطور تراثُ مدرستين أساسيتين: تلك التي يُطلق عليها «مدرسة البصرة»، و«مدرسة بغداد». وقد كانت بداياتُ هذه المرحلة في حياة أبي علي الجُبَّائِي (ت٣٠٣/ ٩١٥-١٦)، إمامِ مدرسة البصرة، وأبي القاسم الكعبي البلخي (ت٣١٩/ ٩٣١)، رأسِ مدرسة بغداد. وامتازت باشتمالها على نُظُم مذهبية متماسكة تعرض لكل أصول المعتزلة العقدية؛ أي أصل التوحيد والعدل، الذي يتضمن بحثًا في طبيعة الله، وذاته، وصفاته، وصلته بالعالم المخلوق، والمواقفِ الوجودية إزاء القيم الخُلُقية (الموضوعية في مقابل الذاتية)، وما يتصل بذلك من المسائل المعرفية، وطبيعةِ المخلوقات، واستقلالِ الإنسان بالفعل ومسؤوليته عن تصرفاته، ومسألة أصل الشر. وتَعرِض أيضًا للقضايا الأخروية، كالوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، ولموضوعات النبوة والإمامة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي فقد الآن كثيرًا من غابر أهميته بين أصول المعتزلة (كوك

٢٠٠٠). وكذلك شَغَل الأنطولوجيا، والكوزمولوجيا، والفلسفة الطبيعية، والبيولوجيا جزءًا كبيرًا من النظم المذهبية المختلفة. وجرت العادة بمناقشة قضايا تُعزى إلى هذه الحقول تحت عنوان «لطائف [كذا، ولعلها «لطيف»] الكلام» (دناني ١٩٩٤). وقد اشتغل أغلب معتزلة هذه المرحلة أيضًا -بعيدًا عن القضايا الكلامية المحضة- بالتفسير وأصول الفقه، وبرواية الحديث أحيانًا، وكانت أعمالهم في هذه المجالات أبعد أثرًا من تواليفهم الكلامية[١].

(١)
الطبقة الأولى

انحدر أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي من جُبَّا في خوزستان (انظر ترجمته مفصّلةً في: جوين Gwynne ١٩٨٢). قدم البصرة شابًّا، وتلقى العلم على أبي يعقوب يوسف بن عبد الله الشحام، الذي كان أجلَّ شيوخه. وقد عُرف الشحام أيضًا بأنه «أصغر وأَمْثَل» تلامذة أبي الهذيل العلاف (فان إس ١٩٩١-٧: iii . ٢٩١، iv . ٤٥-٥٤). غادر أبو علي البصرة إلى بغداد فيما بين ٢٥٧/ ٨٩٠ و٢٥٩/ ٨٩٢، وأقام فيها خلال العقدين التاليين. ثم غادر بغداد قبل ٢٧٧/ ٨٩٠، أو -ربما- قبل ٢٧٩/ ٨٩٢ ليقيم في عسكر مُكرَم في خوزستان، حيث بقي إلى أن قَضَى في سنة ٣٠٣/ ٩١٥/ ١٦. ولما كان الدهر قد طوى تواليف أبي علي الكثيرة، فلم يُبق منها شيئًا (جيماريه ١٩٧٦؛ a١٩٨٤؛ b١٩٨٤)[٢]، لم يكن

---

(١) جمع خضر محمد نبها ما بقي من متفرقات تفاسير المعتزلة وحققها في سلسلة «موسوعة تفاسير المعتزلة» (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧-). وفي أصول الفقه، ذكر ابن خلدون (ت.٨٠٨/١٤٠٦) أربعة كتب عدّها أصول هذا الفن وأركانَه، من بينها كتابان لمعتزليين: كتاب «العُمَد» لعبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥/ ١٠٢٥)، وكتاب «المعتمَد» لأبي الحسين البصري (ت٤٣٦/ ١٠٤٤) (ابن خلدون، مقدمة، ٣/ f.٢٨). وانظر في أمثلة رواية المعتزلة للحديث: أنصاري ٢٠١٢.

(٢) باستثناء كتابه «المقالات» مع ذلك. انظر: أنصاري ٢٠٠٧. ويقوم حسن أنصاري وو. مادلونج حاليًا بإعداد طبعة محققة من هذا الكتاب.

سبيلٌ إلى الوقوف على مذهبه إلا من تلك الإشارات المنتثرة في الكتب التي تلت عصره، وخاصة تلك التي كتبها معتزلة، نحو «**مقالات الإسلاميين**» لتلميذ أبي علي السابق، أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤/ ٩٣٥-٦)، مؤسسِ الأشعرية الذي سُميت باسمه، والذي عدل عن مقالة الاعتزال نحو سنة ٣٠٠/ ٩١٢-١٣. لقد وَجَد أبو علي ضالّته في التراث الفكري لأبي الهذيل، فشرع في إحياء مقالاته وصقلها، ليصوغ مذهبًا عقديًا محكم النسج (فرانك ١٩٧٨، ١٩٨٢؛ جيماريه ١٩٨٠: ٣٠ وما بعدها و٣٩٠ وما بعدها؛ بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ٤١٠ وما بعدها)، وإن كان خالف أبا الهذيل في بعض المسائل، وله رسالة بعنوان «مسائل الخلاف على أبي الهذيل»، يُحتمل أنه بحث فيها هذه المسائل الخلافية (انظر في فكر أبي الهذيل: فرانك ١٩٦٦؛ ١٩٦٩؛ فان إس ١٩٩١-٧: iii. ٢٠٩-٩٦).

ومن تلامذة أبي علي ابنُه أبو هاشم، عبدُ السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ولد ٢٤٧/ ٨٦١، أو -الأرجح- ٢٧٧/ ٨٩٠؛ توفي ٣٢١/ ٩٣٣). خالف أباه في مسائل، وزعم -على الرغم من صغر سنّه[1]- أنه خلفه بعد موته (١٦١) على مدرسة البصرة الاعتزالية، وعارضه في ذلك فريق ممن رافقوه في التلمذة لأبيه، وكان على رأسهم محمد بن عمر الصَّيمَري (ت٣١٥/ ٩٢٧)، وهم الذين عُرفوا بعد ذلك بالإخشيدية، نسبةً إلى تلميذ الصيمري، أبي بكر أحمد بن علي بن معجور[2] الإخشيد (أو الإخشاد) (ت٣٢٠/ ٩٣٢ أو ٣٢٦/ ٩٣٧)[3]. وهذا يفسر قول ابن النديم: **وإليه [الصيمري] انتهت الرئاسة بعد وفاة أبي علي** (دودج Dodge

(١) اعتذر عبد الجبار عن ذكر أبي هاشم في أول الطبقة التي تلقت عن أبي علي، قائلا: «إنما قدمناه وإن تأخر في السن، عن كثير ممن نذكره» (عبد الجبار، فضل، ٣٠٤).

أقول: هذا ما نقلته الكاتبة من كلام القاضي، وتمامه ذكر سبب تقديم أبي هاشم على حداثة سنّه، قال: «إنما قدمناه . . . ؛ لتقدمه في العلم». (المترجم)

(٢) كذا في الأصل (*Majur*)، وذكر النديم أنه «بَيْغَجُور» (الفهرست، ط. أيمن فؤاد سيد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٤٣٠/ ، ٢٠٠٩. (٦٢١،٢/١. ١٤). (المترجم)

(٣) لا نعلم شيئًا تقريبًا عن الآراء العقدية للصيمري وابن الإخشيد؛ انظر: مراد ٢٠٠٧؛ توماس ٢٠١٠. وهناك تلميذ آخر لابن الإخشيد هو علي بن عيسى الرماني (ت٣٨٤/ ٩٩٤)، الذي صنف تفسيرًا للقرآن، وكذلك عدة رسائل في إعجاز القرآن (وكلها باقٍ)؛ انظر: كولينيش (*Kulinich*) ٢٠١٢.

١٩٧٠: i. ٤٢٧). وعلى الرغم من جلاء الخلاف بين أبي هاشم وأبيه أبي علي، والذي لم يزل المؤلفون التالون يذكرونه في تصانيفهم، كما فعل عبد الجبار الهمذاني (انظر ما كُتب عنه في: الفصل ٣) في كتابه المفقود «الخلاف بين الشيخين» (عثمان ١٩٦٨: ٦٢؛[1] هيمسكيرك Heemskerk ٢٠٠٠: ٢٢ رقم ٣٢)، فقد كان كلا الشيخين بالمنزلة العليا لدى التَّالين من أتباع المدرسة البصرية، ولم يزل ديدنُ هؤلاء الرجوعَ إليهما أكثر من الرجوع إلى من بعدهم من سائر متكلمي المعتزلة البصريين.

والظاهر أن أبا هاشم أنفق أكثر حياته في عسكر مكرم وفي البصرة. وفي سنة ٣١٤/٩٢٦ أو ٣١٧/٩٢٨-٩، رحل للإقامة ببغداد، حيث وافاه الأجل سنة ٣٢١/ ٩٣٣. وله كثير من التواليف، لكن لم يبق منها شيء، فهو كأبيه في هذا الأمر، أكثرُ ما لدينا من علم بكتاباته إنما استقيناه من الإشارات الكثيرة المنبثة في كتب من جاء بعده من المعتزلة، وهذه الإشارات شاهدة على تطور كبير في فكره أثناء حياته، وخاصة في القضايا التي تدخل في لطيف الكلام. وأهم أعماله المستقلة: «**الأبواب**» أو «**نقد الأبواب**»، و«**الجامع**» أو «**الجامع الكبير**»، و«**الجامع الصغير**»، وألف كذلك بعض الرسائل التي تبحث قضايا عقدية خاصة، وأجوبة وردودًا، بعضها على خصومه من المتكلمين، وبعضها على الفلاسفة، ككتاب «**النقض على أرسطوطاليس في الكون والفساد**» (جيماريه ١٩٧٦؛ a١٩٨٤).

وترجع أصول أبي القاسم الكعبي البلخي إلى بلخ في خراسان، في الشمال الشرقي من إيران (اقرأ عنه: فان إس ١٩٨٥؛ العمري ٢٠٠٦). وشيخه في الكلام أبو الحسين الخياط (ت٣٠٠/٩١٣)، صاحب كتاب «**الانتصار**»، أخذ عنه في بغداد، وظل متوفرًا على مقالاته العقدية بعد عودته إلى خراسان. وعلى الرغم من أنه كان مشارًا إليه بالبنان في موطنه، بوصفه من أئمة المتكلمين، فليس هناك ما يدل على أنه كان لمدرسة الكعبي دور مهم بعد موته. ويعد أبو رشيد النيسابوري أشهر معتزليٍّ جمع مقالات الكعبي العقدية، وكان قد رحل -في فترة

(١) تحديد عثمان لمجموعة الفاتيكان ar . ١١٠٠، بوصفها تشتمل على مخطوط من الكتاب، غير صحيح.

من حياته- إلى الري، حيث أصبح أبرز تلميذ وتابع لعبد الجبار، وكتابه «**المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**» (انظر: الفصل ٣) هو أجلُّ مصدر يقفنا على فكر الكعبي. ومن وراء المعتزلة (السُّنيين)، كان لأقوال الكعبي أثرٌ بالغٌ في حنفية ما وراء النهر، وبخاصة أبو منصور الماتُريدِيُّ (ت٣٣٣/ ٩٤٤)، الذي رأى في مقالات الكعبي الاعتزالية خطرًا كبيرًا، ورآها كذلك -في الوقت نفسه- مصدرَ إلهامٍ (رودولف ٢٠١٥؛ وانظر أيضًا: الفصل ١٧). وقد أثرت آراء الكعبي -فضلًا عما تقدم- في متكلمي الإمامية والزيدية على نحو كبير، كالشيخ المفيد (ت٤١٣/ ١٠٢٢)، والهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (ت٢٩٨/ ٩١١) (انظر: الفصلين ١١ و٢٧)، وتعد تصانيفهم مصدرًا آخر مهمًّا لمعرفة آراء الكعبي، الذي لم يبلغنا من كتبه شيء سوى «كتاب المقالات» (فان إس ٢٠١١: i. ٣٢٨-٧٥).

(٢)
مقالات البهشمية

عُرف أبو هاشم -قبل كل شيء- بمقالته في «الأحوال»، التي قصد بدرسها اصطناع إطار مفاهيمي لتحليل وجود الله ووجود الخلق، على وفق رأي المعتزلة في الصفات الإلهية (جيماريه ١٩٧٠؛ فرانك ١٩٧١a، ١٩٧١b، ١٩٧٨، ١٩٨٠؛ العلمي Alami ٢٠٠١؛ تييل Thiele ٢٠١٣). فعند المعتزلة أن القول بمغايرة صفات الله لذاته قادحٌ في وحدانيته، وكذلك رأوا أنه لا سبيل إلى تعريف الله بصفاته دون أن ينال ذلك من تنزيهه المطلق. من أجل ذلك ذهب أبو هاشم إلى القول بالحال (والجمع أحوال)، التي يعدها النحاة مكمّلا [فضلة] عند وجود منصوب في جملة تتكون من الفاعل و«كان» التامة؛ إذ لا يمكن في هذه الحالة إعراب المنصوب خبرًا لكان، كالحال إذا ما كانت ناقصة متعدية، وإنما يعرب حالًا. وقد فصّل أبو هاشم -بناء على ذلك- نظامًا يشتمل على خمس فئات من «الأحوال»، تمتاز بالأساس الوجودي الخاص الذي يفضي إلى حصولها. وعنده

أن الحال ليست «بذات» ولا «شيء»، فلا يقال فيها: «موجود» ولا «معدوم». وهي لا تُعرف مستقلةً؛ لكونها ليست ذاتًا. بل إن الأشياء هي التي تُعرف بالأحوال. وعلى ذلك، فأبو هاشم كان يتكلم عن «حصول» الحال و«تجددها»، بينما يأبى القولَ «بحدوثها»، الذي يعني تَلَبُّسَهَا بالوجود. وأُولى الفئات صفةُ الذات (صفة ذاتية/ صفة النفس)، وبها تنماز الذواتُ بعضُها من بعض. فالجوهر -مثلا- يوصف بكونه جوهرًا استنادًا إلى وجوده، وعلى ذلك فالإخبار عن جوهر بكونه جوهرًا حدٌّ له بما هو عليه في نفسه. وكذلك الله، الذي يوصف بصفة ذاته على ما هو عليه حقيقةً، والتي يباين بها سائر الذوات التي ليس لها مثلُ هذا الوصف. وثاني فئات الأحوال (صفاتٌ مُقتضاةٌ عن صفة الذات)، وهي التي تستتبعها صفةُ الذات وجوبًا بمجرد تلبس الشيء بالوجود. فالوجود -الذي هو الصفة الذاتية للجوهر، والذي له تعلقٌ بذاتٍ- يستتبع (التحيز) في مكان متى وُجِد الجوهر. فالتحيز إذن صفةٌ مقتضاةٌ عن صفةِ ذاتِ الجوهر. والأمر جارٍ على هذا في حق الله، فصفته الذاتية تستتبع صفاته المقتضاة، وهي القدرة، والعلم، والحياة، والوجود. فالله موصوف وجوبًا أزلًا بهذه الصفات، التي لا يمكن انقطاعها ما بقيت له صفتُه الذاتية الأزلية. والقدرة والعلم والحياة التي يوصف بها الإنسان تباين في كيفيتها تلك التي يوصف بها الله، فهي من الفئة الثالثة من «الأحوال»، تلك التي تحصل «لمعنى» أو «لعلة» في الذات. ولما كانت «أحوال» الإنسان ثمرةَ معانٍ، والمعاني مخلوقةٌ، فلا يمكن وصفُه بدوام القوة والعلم ووجوبهما، إلخ. ولما كانت هذه المعاني تقوم بأجزاء من جسم الإنسان، فإنه محتاجٌ إلى أعضائه بوصفها أداةً للفعل، وإلى قلبه كي يُحصِّل به العلم. ولذلك فالمعنى نفسُه غير كافٍ لحصول قدرة الإنسان وعلمه، بل لا بدَّ من توفر شروط أخرى، كتمام صحة القلب والأعضاء؛ لكي تكون أداةً للفعل أو لاكتساب العلم. وإذْ كان ذلك كذلك، فنطاقا قدرة الإنسان وعلمه محدودان بما في جسمه من نقص. ولا كذلك الله، فإنه قدير عليم مطلقًا؛ لِما أن صفاتِ قدرته وعلمه صفاتٌ مقتضاة، لا يُعوزها محل، ولا تقتضي -لذلك- أعضاء. بل إن أبا هاشم أجرى هذه الفئة على الله عندما أكد أن الله يريد ويكره لمعنىً هو إرادته وكراهيته. ولما كان محالًا حلولُ معنى في الله، فقد ذهب أبو هاشم إلى أن إرادة الله وكراهيته

(لا في محل). والفئة الرابعة من «الأحوال» هي تلك التي تُحَصَّل بالفاعل، وبخاصة وجود شيء زائل كان في قدرة من أوجده. ولا تصح هذه الفئة في الجناب الإلهي، فهى وإن انتظمت وجودَ جميع المخلوقات، فلا تنتظم الوجود الإلهي، الذي يُعد صفةً مقتضاة تستتبعها صفةُ الله الذاتية. والفئة الخامسة من «الأحوال» أحوال لا تحصل للذات ولا للمعنى. ومن هذه الفئة صفةُ (كونه مدرِكًا) التي يستتبعها كونُ المدرِك حيًّا. فأما في حق الله، فهي تَحصُل متى تم شرطُ حضور المدرَك. وأما في حق الإنسان، فلا بدَّ مع حضور المدرَك من سلامة الحواس، وهو ما لا يلزم في الجناب الإلهي، من حيث إن كون الله حيًّا صفةٌ مقتضاة، فهو يدرك بغير حواس.

وقد خالف أبو هاشم أبا علي في تقرير مسألة كيفية علم الله بالأشياء في حال عدمها وفي حال كونها. فأما أبو علي فذهب إلى أن الأشياء لا تكون أشياء قبل وجودها؛ لأن «الكون» يعني «الوجود». ومع ذلك، فالشيء يسمى شيئًا قبل كونه، ويُعلم شيئًا قبل كونه؛ لأنه يمكن أن يُخبَر عنه (الأشعري، مقالات، f.١٦١). وأما أبو هاشم، فقد عصمه قوله «بالأحوال» من المصير إلى أن الشيء يُعلم شيئًا قبل كونه؛ لأن الصفة الذاتية التي يكون بها على ما هو عليه لم تزل لازمةً له، وُجد أم لم يوجد.

ويُذكر كذلك أن أبا هاشم خالف أباه -الذي كان يرى أن الله ربما فعل الآلام بالعبد لأجل العِوَض- فذهب -ووافقه تلامذته- إلى أن الألم نفسه لا بدَّ أن يُفضي مع التكفير إلى اللطف، إما في حق المبتلَى نفسه، أو في حق المكلَّف (عبد الجبار، المغني، ١٣/ ٣٩٠)[1].

وذهب أبو علي -في مسألة ما إذا كان الله يصيب بالأسقام أو المصائب لكونها مستحَقة- إلى جواز أن يكون ذلك في حق الكفار والفساق إما عقوبة وإما محنة. وفي مذهبه أن هذه العقوبة يمكن أن توافق ما يريد الله أن ينزله بالإنسان

(١) جاء في المغني (١٣/ ٣٩٠): «والذي يسلكه شيخنا أبو هاشم ﷺ في ذلك هو ما قدمناه من أنه تعالى يفعل الآلام للعوض والاعتبار جميعًا». (المترجم)

هناك، وحينئذ تكون بعض ما يستحقه في الآخرة[1]. وخالف أبو هاشم، فذهب إلى أن كل مرض يَرْزَأ الله به العبدَ -من مكلف وغير مكلف- إنما هو محنة، لا عقوبةٌ مستحَقة، وأيد رأيه بالإشارة إلى الفرق الأساسي بين الآلام غير المستحَقة والعقوبة المستحَقة؛ وذلك أن العبد مأمور بالرضا والصبر على ما أصابه من الداء، منهي عن الضيق به، لا لشيء إلا ابتغاءً لما عند الله من المثوبة، وليس شيءٌ من ذلك واجبًا في ألم العقوبة المستحَقة. ولما كان الإنسانُ عاجزًا عن معرفة المقصود مما حل به من داء أو بلاء: أهو محنة أم عقوبة، فإن أبا هاشم يرى أن إسقام الله العبد لا يكون إلا على وجه المحنة (المغني، ١٣/ ٤٣١ وما بعدها).

وقد جاء عن أبي علي -علاوةً على ذلك- القول بأن الله ربما فعل الآلام بالعبد لأجل العوض. وخالفه أبو هاشم، مقررًا أن الألم متى صحبه العوضُ لم يكن ظلمًا. وحتى مع العوض، هو لم يزل بنفسه عبثًا؛ أي شرًّا، تمتنع نسبته إلى الله. وعلى ذلك، فلا بدَّ أن يفضي الألم الذي يفعله الله إلى مصلحة، زيادةً على العوض (المغني، ١٣/ ٣٩٠-٢، مانكديم، تعليق، ٤٩٣).

وفي مسألة (الفناء والإعادة)، كان على أبي هاشم أن يقطع بإمكانية الفناء دون أن ينقض مفهومين حيويين آخرين عنده: أحدهما: أن جميع الجواهر ومعظم الأعراض باقية بنفسها، والآخر -الذي وجب عليه أخذه في الحسبان: أن الفاعل بوسعه الإيجادُ فقط، دون الإعدام. وهذا جارٍ في حق الله أيضًا، فهو لا يفني الشيء إلا بخلق ضده؛ ولذلك ذهب أبو هاشم إلى أن الله يُسبب فناء الجواهر بخلق عَرَض واحد من الفناء، وهذا العرض ضدٌّ لكل الجواهر، فهو -لذلك- قادرٌ على إعدام أيٍّ منها. ولا بدَّ أن يكون موجودًا، لكن لا في محل. وهو -فضلًا عن ذلك- لا يبقى. وقد سبق أبو علي إلى معظم عناصر هذا الفكرة، غير

---

(١) قولها: «وفي مذهبه ... الآخرة» غير واضح. وهذا نص كلام أبي علي عند عبد الجبار (١٣/ ٤٣١): «...، وكان [أبو علي] يقول: إن جميع ما يستحقه [الكافر أو الفاسق] من العقاب -وإن كان لا يجوز أن يفعل به مع التكليف- فالقليل من ذلك يجوز أن يفعل به، فيحل محل الحدود الواقعة بالمُصرّ». (المترجم)

أن أبا هاشم خالفه في بعض التفاصيل، فقد ذهب أبو علي في تواليفه الأولى إلى أن الفناء أنواعٌ شتى، يختص كلٌّ منها بما يناسبه من أنواع الجواهر. ورجع عن رأيه هذا في نسخة متأخرة من «نقض التاج»، وذهب إلى أن المطلوب فناء واحد لجميع الجواهر. وذهب كذلك إلى أن فناء الجواهر عُرف بدلالة العقل. وخالفه أبو هاشم والبهشمية، وقالوا: لولا دليل الشرع، لم يكن ثمة دليل على أن الفناء حادث لا محالة. لقد أنكر أبو علي أن يوصَف ما لا يحل في محل بكونه عرضًا، وأبى -تبعًا لذلك- أن يَعُد الفناء عرضًا. وذهب أبو هاشم وأتباعه إلى القول بوجود أعراض لا في محل (ابن متويه، تذكرة، ٢١٢ وما بعدها؛ عبد الجبار، المغني، ٤٤١/١١ وما بعدها).

وفيما يتعلق بمسألة «تحابط» أعمال الإنسان من طاعات ومعاصٍ، التي ينبني عليها مصيره في الآخرة، خالف أبو هاشم أبا علي في كيفية عمل هذا التحابط. فبينما ذهب الأخير إلى أن الأصغر من الثواب أو العقاب سوف يُحبط بالأكبر منهما، ذهب أبو هاشم إلى القول بمبدأ «الموازنة»، أي إن الأصغر منهما سوف يقتطع من الأكبر (مانكديم، تعليق، ٦٢٧ وما بعدها).

وخالف أبو هاشم كذلك أباه فيما إذا كانت التوبة واجبة على المرء من جميع الذنوب، وفي أسبابها. فأما أبو علي فرأى -بدليل المعقول والمنقول- وجوب التوبة على العاصي من كبار الذنوب وصغارها (مانكديم، تعليق، ٧٨٩؛ عبد الجبار، مغني، ٣٩٣/١٤). وأما أبو هاشم، فلم يرَ التوبة واجبة إلا على صاحب الكبيرة، وأنكر أن يكون في دليل العقل ما يوجبها في الصغائر، وذهب كذلك إلى أن الدليل النقلي لم يقطع بهذا الوجوب (عبد الجبار، مغني، ٣٩٤/١٤)، وشبه التوبة من الصغيرة بالنافلة: فهي لا تجب في نفسها، وإن كان الإتيانُ بها حسنًا؛ لأنها تعين العبد على القيام بالواجبات، وكذلك التوبة من الصغائر، تعين على التوبة من الكبائر.

وذهب أبو هاشم -فضلًا عما تقدم- إلى استحالة التوبة من بعض الذنوب مع الإصرار على اجتراح بعضها، إذا كان التائب عالمًا بشَرِّيَّة الأعمال التي هو مقيم عليها؛ وذلك أن الإنسان إنما يتوب من الكبيرة لعلمه بما انطوت عليه من

شرٌ، ولما كان هذا الوصف مشترَكًا بين جميع الكبائر، فليس سائغًا أن يتوب المرء من بعضها دون بعض، مع أن وصف الشر فيهما جميعًا. وبجواز ذلك قال أبو علي، فكانت مسألةَ خلافٍ بينهما، غير أن أبا علي اشترط ألا يكون الذنب الذي وقعت التوبة منه من جنس الذنب الذي وقع الإصرار عليه، فلا تصح التوبة من شرب الخمر من وعاء، مع الإقامة على شربها من وعاء آخر، وتصح مع الإصرار على الزنا (مانكديم، تعليق، f.٧٩٤).

واختلفا في دليل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فذهب أبو علي إلى أن ذلك واجبٌ عقلًا وشرعًا، وذهب أبو هاشم إلى أنه واجب بالشرع فقط، غير أن مضض الرائي وحَرَده [غضبه] يبعثان في نفسه داعية التصرف بما يرجع بالنفع إليه (كوك ٢٠٠٠: ١٩٩-٢٠١).

(٣)
البهشمية اللاحقون

أكثر تلامذة أبي هاشم شهرةً هم: أبو علي محمد بن خلاد (ت٣٥٠/ ٩٦١)، وأبو عبد الله الحسين بن علي البصري (ت٣٦٩/ ٩٨٠) (أنڤري Anvari ٢٠٠٨؛ شوارب ٢٠١١) (١٦٦)، وأبو إسحاق إبراهيم بن عياش البصري. وبينما لم يخلِّف الأخيران -فيما يبدو- أعمالًا كبيرة، كتب ابن خلاد «كتاب الأصول»، وزاد عليه «شرح الأصول». وكلا الكتابين بلغنا ضمن كتابين لمؤلفين معتزليين متأخرين، أحدهما: **«كتاب زيادات شرح الأصول»**، للإمام الزيدي الناطق بالحق، أبي طالب يحيى بن الحسين البُطحاني (ت٤٢٤/ ١٠٣٣)، في تنقيح أبي القاسم محمد بن أحمد بن مهدي الحسني، الذي بلغنا كاملا (أدنج، ومادلونج، وشميتكه ٢٠١١)، والآخر: تعليق على شرح ابن خلاد لمؤلف زيدي هو علي بن الحسين بن محمد سياه [شاه] سريجان [سربيجان]، الذي لم يبق منه إلا بعضه (أنصاري وشميتكه b٢٠١٠). وكلا الشرحين موحٍ بالبناء الأصلي لكتاب ابن خلاد، الذي يُعد أقدم خلاصة معتزلية منهجية انتهت إلينا، وإن بطريق غير مباشر.

ولا يظهر على التحقيق من الذي خَلَفَ أبا هاشم شيخًا لمدرسة البصرة. فعبد الجبار يقول: إن جماعة من المتقدمين -الذين رَوَوْا مذهب المعتزلة- أخذوا عن أبي هاشم، وسمى منهم اثنين فقط: ابن خلاد، وأبو عبد الله البصري (عبد الجبار، فضل، ١٦٤). ويذكر آخرون -كأبي سعد المحسِّن بن محمد بن كرّامة (أو كِرَامة) البيهقي البروقني (الحاكم الجشمي، ت٤٩٤/١١٠١) (Ms. Leiden OR 2584A, fols 119bf)، ومحمد بن أحمد الفرزاذي (انظر: مانكديم، تعليق، ٢٤، n. ١؛ عمارة ١٩٨٨: ١: ٨٧) أن ابن خلاد كان خليفته. مهما يكن من شيء، فقد انتهى الأمر بأن أصبح أبو عبد الله شيخ البهشمية، ثم خلَفَه عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥/ ١٠٢٥)، صاحب الكتاب الكلامي الجامع «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، الذي حفظ الدهرُ أكثرَه، وكذلك صاحب تصانيفَ عقديةٍ جامعة أخرى (عثمان ١٩٦٨؛ بيترز Peters ١٩٧٦). كان في أول أمره متكلمًا أشعريًّا (وبقي حياتَه شافعي المذهب، مع أن غالبية أتباعه من معتزلة القرنين الرابع/العاشر والخامس/الحادي عشر كانوا حنفية)، ثم اتصل بالمعتزلة في شبابه، ثم آلت به الحال آخر الأمر إلى أن أصبح تلميذًا لأبي عبد الله البصري في بغداد، ثم ما عَتَّمَ -بعد وفاة البصري (٣٦٩/ ٩٨٠)- حتى أصبح إمام البهشمية الجديد. وفي حياته ازدهرت حركة المعتزلة على نحو غير مسبوق. وقد كان الوزير البويهي أبو القاسم إسماعيل بن عباد (الصاحب بن عباد، ولد سنة ٩٣٨/٣٢٦ وتوفي ٩٩٥/٣٨٥) -وكان تلميذًا لأبي عبد الله البصري، وممثلا مهمًّا للمعتزلة تبعًا لذلك[١]- ذا دور كبير في دعم مذهب الاعتزال في بلاد بني بويه ووراءها، وفي الري حاضرتها الثقافية. وفي المحرم من سنة ٣٦٧/أغسطس - سبتمبر ٩٧٧، لما ولَّى ابن عباد عبدَ الجبار منصب قاضي القضاة في أرض البويهيين، جذب هذا الأخير كثيرًا من الطلاب والأتباع -معتزلةً وزيديةً- إلى الري، حتى أحالها مركز الحركة الفكري القائد (رينولدز ٢٠٠٤، ٢٠٠٥؛ بومرانتز Pomerantz ٢٠١٠: ٧٤ وما بعدها)[٢].

(١) انظر في طبع ما بقي من كتابه الشامل «نهج السبيل في الأصول»: مادلونج وشميتكه.

(٢) وقد كتب عبد الجبار -سوى تصانيفه الكلامية- في الفقهيات (ومثال ذلك رسالته في ذنب الغِيبة) =

وخلف عبدَ الجبار على رأس البهشمية أبو رشيد النيسابوري، الذي تلاه ابن مَتَّوَيْه، أحد أصغر من أخذ عن عبد الجبار. وقد كان أبو رشيد على مذهب مدرسة بغداد، غير أنه يمم شطر البهشمية بتأثير من عبد الجبار. ومن كتبه الباقية «**كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**»، وهو مقارنة منهجية بين مذهب البصريين ومذهب البغداديين (جيماريه ٢٠١١)، وكذلك «**كتاب مسائل الخلاف في الأصول**»، وهو مجموع منهجي كلامي، عول تعويلًا كبيرًا على كتاب «**المغني**» لعبد الجبار (أنصاري وشميتكه a٢٠١٠)[١]. اتصل أبو محمد الحسن ابن أحمد، ابنُ مَتَّوَيْه (مَتُويَه) بعبد الجبار وقد علت سنُّه، فلم تدم تلمذته لقاضي القضاة إلا قليلًا، وقد تأكد ذلك بطائفة من الأسانيد بدا فيها ابن متويه تلميذًا لأبي رشيد، الذي لزمه -فيما يبدو- وأخذ عنه بعد موت عبد الجبار. وأكثر كتب ابن متويه أثرًا كتابه المستقل في الفلسفة الطبيعية: «**التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**»، وهو أوعب كتاب في بابه فيما بقي من آثار المعتزلة، أفرد فيه ابن متويه بابًا مفصلًا للجواهر، تبعته فصول في الجزء وفروعه، وبحوث تفصيلية في الأعراض المختلفة. وقد شرح هذا الكتابَ تلميذُ ابن متويه، أبو جعفر محمد ابن علي [بن] مَزْدَك (جيماريه ٢٠٠٨؛ شميتكه ٢٠٠٨). وكتب ابن متويه أيضًا شرحًا تحليليًا، مستقلًا، لم يخلُ من نقدٍ أحيانًا، لكتاب عبد الجبار «**المحيط بالتكليف**»، وسماه «**المجموع في المحيط بالتكليف**». ويمكن تأسيس العلاقة الصحيحة -التي كانت مثار خلاف (انظر: مقدمة جيماريه للجزء الثاني من **المجموع**)- بين «**المحيط**» «لعبد الجبار» و«**المجموع**» لابن متويه استنادًا إلى القطع الكثيرة الباقية من «**المحيط**»، التي حفظت في مجموعات الجنيزا المختلفة، والتي لم تزل بحاجة إلى نشرة محقَّقة (بِن - شمة Ben-Shammai ١٩٧٤)[٢]. ولابن متويه أيضًا تعليق على كتابيْ عبد الجبار المفقودين: «**الجُمل والعقود**»، و«**العُمَد في أصول الفقه**» (شميتكه ٢٠١٢؛ تبيل ٢٠١٤).

= (انظر: أنصاري ٢٠١٢: ٢٦٨، رقم ٣)، وروى الحديث، ولم تزل أماليه مخطوطة؛ انظر: أنصاري ٢٠١٢: ٢٧٠.

(١) ثمة طبعة محققة من كتاب أبي رشيد النيسابوري «مسائل الخلاف في الأصول» يقوم على إعدادها حاليًا حسن أنصاري وزابينه شميتكه.

(٢) ثمة طبعة محققة من كتاب عبد الجبار «المحيط» يقوم على إعدادها حاليًا أو. همدان وج. شوارب.

ويعد أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كرّامة البيهقي البروقني (الحاكم الجشمي، ولد ٤١٣/ ١٠٢٢وتوفي ٤٩٤/ ١١٠١) أحدُ آخر رجال المدرسة البهشمية البارزين، الحنفيُّ المذهب، المعتزليُّ العقيدة، الذي جنح إلى مذهب الزيدية في آخر حياته (فان إس ٢٠١١: ٢: ٦٧١-٧٥؛ تييل ٢٠١٢)، تلميذَ أبي حامد النجار النيسابوري (ت٤٣٣/ ١٠٤٢)، الذي كان قد أخذ عن عبد الجبار (الحاكم الجشمي، طبقات، ٣٦٧). ولكتابه «**شرح عيون المسائل**» -الذي شرح فيه كتابه «**عيون المسائل**»- أهمية خاصة بين سائر مؤلفاته الضخمة الوافرة[1]. وهو -في قسمته إلى عشرة أقسام- موسوعة في مذهب المعتزلة، زاخر بالمعلومات والنقول من مصنفات المعتزلة الأُوَل، التي ضاع كثير منها. وقد أطال فيه النَّفَسَ في الحديث عن تاريخ المذاهب الكلامية المختلفة، ولا سيما المعتزلة، فضلا عن قسم خصصه لأصول الفقه[2].

لقد بدا أثر مقالات البهشمية كبيرًا في طائفة من الفرق التي لا تنتسب إلى الإسلام السني؛ كالزيدية، والإمامية، والقرائين. وفي الحق أن كثيرًا من علماء الزيدية كانوا تلامذة لأئمة البهشمية؛ كالمؤيد بالله، أخي البُطحاني، (ت٤١١/ ١٠٢٠)، والناطق بالحق (ت٤٢٤/ ١٠٣٣) (اللذيْن أخذا عن أبي عبد الله البصري، وزاد المؤيد بالله، فأخذ عن عبد الجبار)، وأبي الحسين أحمد ابن أبي هاشم محمد الحسيني القزويني، المعروف بمانكديم ششديو (ت ٤٢٥/ ١٠٣٤)، الذي كان تلميذًا للمؤيد بالله، وربما أخذ كذلك عن عبد الجبار (انظر أيضًا: الفصل ١٠). وخلال القرن السادس/الثاني عشر، وصل تراث زيدية قزوين العلمي -متضمنًا كثيرًا من آثار المعتزلة التي صنفها عبد الجبار وتلامذته-

---

(١) ثمة طبعة محققة من كتاب «عيون المسائل» و«شرح عيون المسائل»، يقوم على إعدادها حاليًا حسن أنصاري وزابينه شميتكه.

(٢) ينقسم الكتاب على النحو التالي: **القسم ١**: في ذكر الفرق الخارجة عن الإسلام؛ **القسم ٢**: في فرق أهل القبلة وكيف هذا الخلاف فيها؛ **القسم ٣**: الكلام في ذكر المعتزلة ورجالهم؛ **القسم ٤**: الكلام في التوحيد؛ **القسم ٥**: الكلام في العدل؛ **القسم ٦**: الكلام في النبوات؛ **القسم ٧**: الكلام في أدلة الشرع؛ **القسم ٨**: الكلام في الوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأسماء والأحكام؛ **القسم ٩**: الكلام في الإمامة؛ **القسم ١٠**: الكلام في اللطيف.

إلى زيدية اليمن. وإنه لحريٌّ بنا أن نخص بالذكر -زيادة على كثير من المكتبات الخاصة باليمن- مكتبة مسجد صنعاء الكبير، التي أنشئت في عهد الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ت٦١٤/١٢١٧)، الذي أسس مكتبة في ظفار، جمع لها كثيرًا من تصانيف الزيدية وغير الزيدية، نُسخت من شمالي إيران، وفيها كثير من تصانيف المعتزلة. ومن هذه المكتبة حصلت البعثة العلمية المصرية -التي رَأَسَها خليل يحيى نامي- سنة ١٩٥١ على مصوَّرات مصغَّرة (ميكروفيلم) لكثير من الكتب الكلامية لرجال البهشمية؛ كالأربعة عشر جزءًا -من مجموع عشرين- من كتاب «**المغني**» لعبد الجبار، وتعليق مانكديم على كتاب عبد الجبار «**شرح الأصول الخمسة**»، وكثير من تصانيف أبي رشيد النيسابوري، وشرح ابن متويه النقدي على كتاب عبد الجبار «**المحيط بالتكليف**»، وكتابه «**التذكرة**». وقد نشر الكثير منها في مصر في سنة ١٩٦٠ وبعدها، فأثمر ذلك ازدهارًا في البحث العلمي عن المعتزلة (سيد ١٩٧٤ : ٤١٧-٧٧).

لقد كان لأفكار المعتزلة الإسلامية -كالتبريرية الدينية، وحرية الإرادة، وكذلك التأكيد على توحيد الله- صداها لدى المفكرين اليهود، حتى انتهى الأمر بكثير منهم إلى انتحال مذهب المعتزلة كاملًا غير منقوص. وأقدم مختصر يهودي يشي بالفكر المعتزلي هو «**كتاب النعمة**»، لليڤي بن يِفِت القرّاء (في العربية: أبو سعيد لاوي بن حسن البصري، أواخر القرن الرابع/العاشر إلى مطالع القرن الخامس/الحادي عشر)، وهو ابن القراء الشهير، مفسر الإنجيل، الفقيه القانوني يفت بن إلِي ها -ليڤي (واسمه العربي: أبو علي حسن بن علي اللاوي البصري) (توفي بعد ٣٩٦/١٠٠٦). لقد صنف ليڤي الكتاب بطلب من أبيه، دفاعًا عن اليهودية، واتخذ عقلانية الكلام الاعتزالي في ذلك عَضُدًا، غير أنه اعتنق -خلافًا لأبيه الذي أنكر مذهب المعتزلة الإسلامي- مقالات المعتزلة، وأقر -ضمنيًّا- أن محمدًا ﷺ وليٌّ لله، أوتي النبوة (١٦٩)، غير أنه دون موسى عليه السلام في المنزلة (سكلر Sklare ٢٠٠٧؛ مادلونج a٢٠١٤). ويمكن أن يُستقى دليل آخر -يخبر متى (ولِمَ) بدأ المفكرون اليهود في تبني الفكر الاعتزالي- من النسخ اليهودية الباقية من التواليف الاعتزالية لممثلي الحركة المسلمين، المحفوظة في مجموعات الجنيزا المختلفة، وخاصة مجموعة أبراهام فيركوڤيتش للكتب الأدبية لطوائف

الشرق الأدنى اليهودية، بالمكتبة الوطنية بروسيا في سانت بطرسبرج، وهي مجموعة من المخطوطات ذات أصل يهودي، يرجع أكثرها في الأصل إلى مكتبة معبد القَرَّاء راف سمحه بالقاهرة. وعلى الرغم من أن الفحص الكامل لمجموعات [الجنيزا] المتصلة بهذا الأمر، ولما حوت من آثار المعتزلة لم يزل محضَ أمانيّ، فالظاهر أن تصانيف الوزير البويهي، ظهيرِ المعتزلة، الصاحب بن عباد، هي أقدم أعمال المعتزلة الإسلامية، التي يمكن تَعَقُّبُ نسخها لدى الطوائف اليهودية المختلفة. وهذا يعني أن التحول الأكبر إلى مذهب الاعتزال كان خلال العقود الأخيرة من القرن العاشر (مادلونج وشميتكه الصادر قريبًا). وسرعان ما طغت التواليف اللاهوتية للرباني صمويل بن حُفني جاون (ت١٠١٣) (سكلر ١٩٩٦)، وكذلك تواليف مخالفه القراء الذي يصغره، أبي يعقوب يوسف البصير (توفي بين ١٠٣٧ و١٠٣٩) على كتاب ليڤي بن يفت، والظاهر أن مؤلفات يوسف البصير الكلامية قد حظيت بثقة القرائين (ڤجدا ١٩٨٥؛ سكلر ١٩٩٥؛ شوارب a٢٠١٠، b٢٠١٠، ٢٠١١). ويوحي الدليل النظري [حرفيًا: الأدبي] بأن أفكار المعتزلة كونت الأساس المذهبي المركزي لطائفة الربانيين إلى منتصف القرن الثاني عشر، ولم تزل كذلك تُمد القرائين بإطار مذهبي كبير خلال القرن السابع عشر في أقل تقدير، وقد لوحظ مثل ذلك في وَسَط القرائين البيزنطيين، حيث نُقل كثير من الكتب -التي صُنفت في الأصل بالعربية- مترجمةً إلى العبرية.

(٤)
أبو الحسين البصري ومدرسته

بادر أبو الحسين البصري (ت٤٣٦/ ١٠٤٤) إلى القيام بمراجعة كبيرة لبعض المفاهيم المركزية لدى البهشمية. وهو أحد تلامذة عبد الجبار، الذي جاء عنه أنه كان قد عارض في دروسه طائفة من آراء شيخه، ثم انتهى به الحال إلى تأسيس مدرسته الخاصة (عنه: مادلونج ٢٠٠٧؛ أنصاري وشميتكه، القادم).

ولد أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، البصري، حوالي سنة ٣٧٠/ ٩٨٠. نشأ حنفي المذهب، معتزلي المعتَقَد. ومسقطُ رأسه البصرة، كما توحي بذلك نسبتُه. وقد انتقل في إحدى مراحل حياته إلى بغداد ليدرس الطب، وإنه لفي ذلك إذْ شرع أيضًا في تعلم الفلسفة: فأخذ الطب والطبيعة عن أبي علي ابن السمح (ت٤١٨/١٠٢٧)، وأبي الفرج ابن الطيب (ت٤٣٥/ ١٠٣٤)، كبيريْ ممثلي مدرسة الفلاسفة الأرسطيين ببغداد.

وزاد فأخذ الكلام عن عبد الجبار الهمذاني. وعلى الرغم من أنه ليس ثمة ما يدل على أن أبا الحسين أقام فترة طويلة خارج بغداد، فمن الجائز أن يكون قد رحل بعضَ الوقت إلى الري -حيث حطَّ عبد الجبار رحاله منذ سنة ٣٦٧/ ٩٧٧- لهذه الغاية. ثم لما عاد إلى بغداد جعل ينقح مقالات كلامية رئيسة للبهشمية، بدت له مشكلةً، وعرض ذلك في كتبه، التي لم يبق منها شيء لدى المسلمين: وأعظم أعماله (*opus magnum*) في هذا المجال كتاب **«تصفح الأدلة»**، وهو عمل شامل، يقع في مجلدين في صورته النهائية، ولا يخفى أن أبا الحسين نقحه مرات في حياته، ولم يتم قطُّ -ولم يجاوز فيه أبو الحسين الفصل الذي عقده للرؤية، والظاهر أن هذا الكتاب هو أول كتاب كلامي يصنفه أبو الحسين، وهو نظرات نقدية للأدلة والحجج المستعملة في علم الكلام، وقد ذاعت منه أجزاء قبل تمامه، فرُميَ بالابتداع، بل بالكفر؛ لما بدا من أن أقواله تقوض برهانَ المعتزلة المعتمَدَ على وجود الله. وبدلًا من أن يتم أبو الحسين كتابه **«التصفح»**، أخذ في تصنيف كتاب فيما يعده أفضل الأدلة، وهو كتاب «**غرر الأدلة**»، ليقوم دليلًا على تأييده مقالات المعتزلة الأساسية في الاعتقاد. وقد أصبح كتاب «**الغرر**» -بوصفه مجموعًا كلاميًّا مكتملًا- أكثر تصانيفه الكلامية ذيوعًا، كما تدل على ذلك الاقتباسات المطولة عنه في كثير من المصادر المتنوعة اللاحقة (أدانج ٢٠٠٧؛ شميتكه ٢٠١٣؛ أنصاري وشميتكه القادم). وقد وضع أبو الحسين كذلك شرحًا على **«الأصول الخمسة»** (أو **«شرح الأصول الخمسة»**) لشيخه عبد الجبار. وخلافًا **«للغرر»** و**«التصفح»** -اللذين دَأَبَ اللاحقون على النقل عنهما- عزف الناس -إلا نادرًا- عن هذا الشرح، فلا يُعرف كاتب لاحق عول عليه، أو أشار إليه. ولعل ذلك راجعٌ إلى أن الشرح -الذي لعله كان موجزًا- إنما أريد به ابتداءً أن يكون

كتابًا تعليميًّا، وقد حُفِظ جزء منه يتضمن فصلًا في الإمامة في مخطوطة يمنية. على أن أكثر كتب أبي الحسين شهرةً كتابه «المعتمد في أصول الفقه» (أنصاري وشميتكه ٢٠١٣).

لقد أنكر أبو الحسين مذهب البهشمية في أن الأعراض معانٍ أو ذواتٌ تلازم الأجسام، وتثمر خصائصها. وفي رأيه أن الأعراض محضُ صفات أو أحكام أو أحوال للجسم، وهو قول بادي التأثر بدراسته الأولى للفلسفة الأرسطية، وقد انتهى به إلى جحد مذهب البهشمية المعروف في «الأحوال» -الذي يمثل الإطار الفكري للتسويغ المنطقي للأسس الوجودية لصفات الله، ولصفات الخلق- وكذلك إلى إنكار ما يتصل به من القول بأن الذوات «حقيقية» أو «ثابتة» في حال عدمها، وأن المعدوم -لذلك- «شيء». إن وجود الشيء -في رأيه- عين ذاته، سواءٌ في ذلك الله والخلق. وأنكر أبو الحسين كذلك قول البهشمية بإمكان وجود أعراض لا في محل، كالقول -مثلًا- في إرادة الله، فهي -وفقًا لمذهب البهشمية- ليست حالَّة في الله، وعند أبي الحسين أنَّ كون الله مريدًا أولى أن يُرد إلى «الداعي» لديه، الذي ينبني على علمه. ومما أنكره أبو الحسين أيضًا على البهشمية برهانهم على وحدانية الله، القائمُ على (التمانع) عند وجود إلهين، حيث ذهب إلى أن الإلهين المفترَضيْن لا بدَّ أن يكون لديهما الدواعي نفسُها، وأنهما لذلك سيعملان معًا، ولن يعوق [يمنع] أحدهما الآخر.

إن القول بحقيقة الأعراض فكرة محورية في استدلال البهشمية على وجود الله: فقد عللوا ذلك بأن العلم بحدوث الأجسام -وهو ما يعني وجود خالق قديم- مبني على حدوث الأعراض. ولما أنكر أبو الحسين القول بحقيقة الأعراض، أفضى به ذلك إلى جحد دليل المعتزلة التقليدي على وجود الله، وإلى صياغة دليل جديد [حرفيًا: منقَّح] على حدوث العالم. ومن البيِّن أن دحض أبي الحسين للبرهان الكلامي الموروث على وجود الله هو الذي أرَّث الغضب -أكثر مما سواه من مسائل الخلاف بينه وبين البهشمية- في نفوس رفاقه منهم،

الذين أخذوا عن عبد الجبار، فكان أن بلغوا الغاية في إنكار مذهبه الكلامي (مادلونج ٢٠٠٦؛ مادلونج وشميتكه ٢٠٠٦، ٢٠٠٧؛ أنصاري، مادلونج، شميتكه ٢٠١٥).

وخالف أبو الحسين البهشمية أيضًا في مسائل مذهبية أخرى. فقد ذهب إلى أن العلم بكون الإنسان موجدَ أفعاله ضروريٌّ لا مكتسب؛ لأن الناس تعلم ضرورةً أن ذمَّ الآخرين ومدحهم بحسب فِعالهم حَسَنٌ. وهذا مبنيٌّ على مقدمة حاصلُها العلم بأنهم خالقو أفعالهم، وهذا أيضًا علمٌ ضروريٌّ. وذهبت البهشمية إلى أن تصرفات الإنسان توافق ضرورةً نيته ودواعيه، فتحصل من ذلك بطريق اللزوم أن الفعل إذا لم يقع من قِبَل الفاعل -الذي يعكس هذا الفعل نيته- لم يكن له به اتصال.

وتكمن جذور هذا الخلاف في الرأي في مخالفة أبي الحسين مفهومَ البهشمية في الأفعال، فهو يرى أن الفعل لا يمكن أن يقع إلا بالداعي الذي تصاحبه القدرة. من أجل ذلك فرق هو وأتباعه بين معنيين لصحة [فعالية][(١)] القدرة. فالقدرة العرية عن داعٍ يصاحبها يمكن أن توجِد فعلًا ويمكن ألا توجده، وهي من هذا الوجه تُحدُّ بأنها محضُ نفي لاستحالة إيجاد [الفعل] أو عدم إيجاده. ويقتضي إعمال هذه القدرة في إيجاد فعل بعينه داعيًا مصاحبًا لها، بوصفه شرطًا إضافيًّا. وهذا الداعي مرجِّح، به يترجح وجود فعل دون آخر. وهذا المبدأ صحيح عند أبي الحسين في حق الإنسان وفي حق الله أيضًا. وذهبت البهشمية -فيما يخص الإنسان- إلى أن القدرة هي الصحة [الفعالية] للفعل، وهي بذلك كافية لإيجاده، وإن لم يكن ثمة داعٍ، ومن أمثلة ذلك الأفعال اللاإرادية؛ كحركة النائم، أو فعل الساهي، الذي لا نية عنده. وذهب أبو الحسين إلى أنه حتى في هذه الحالات يوجد داعٍ، وإن أخفق الفاعل في تحقيقه. وعلى الرغم من أن البهشمية قطعوا بأن للدواعي أثرًا في أفعال الإنسان، فقد أنكروا قيام علاقةٍ سببيةٍ

---

(١) استعملت الكاتبة الكلمة الإنجليزية (efficacy)، وكتبت بين قوسين بحروف لاتينية (صحة)، فأثبتُّ ما كتبت، وزدت كلمة (فعالية) بين معقوفين لبيان المعنى المقصود، وإزالة اللبس، ثم مضيت على هذا في كل موطن ترد فيه الكلمة. (المترجم)

بينها وبين حدوث الأفعال. ووجودُ داعٍ لفعل يعني أن لدى الإنسان سببًا وجيهًا يحمله على ملابسة هذا الفعل دون اطراحه، فلا حاجة إلى الداعي في رأيهم -خلافًا لأبي الحسين- لتحويل القدرة من صحة [فعالية] بالقوة في إيجاد فعل مخصوص إلى صحة [فعالية] بالفعل (مادلونج ١٩٩١).

لقد كان أبو الحسين -واقعيًا- منبوذًا من قِبَل أقرانه وتلامذته المسلمين، ومن قِبَلِ من جاء بعدُ من البهشمية؛ لما كان منه من نقد عبد الجبار، ومع ذلك قد كان لفكره أثر كبير في تطور علم الكلام، حتى فيمن سوى المعتزلة[1]. وعلى الرغم من القمع المتزايد للفكر الاعتزالي أواخر عصر البويهيين، وعلى نحو أشد في زمان السلاجقة، فإن أبا الحسين قد أخذ نفسه بتدريس الكلام طيلة حياته، حتى روى ابن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩/١٦٧٩) في «**شذرات الذهب**» أن أبا الحسين دَأَب على تدريس مذهب المعتزلة في بغداد، وأن حلقته ضمت طلابًا كثيرين (ابن العماد، شذرات، ٥: ١٧٢). وقد ذكرت كتب التراجم كثيرًا من العلماء الذين أخذوا عن أبي الحسين، ومن بينهم (انظر لمزيد من التفاصيل: أنصاري وشميتكه القادم):

* أبو علي، محمد بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن الوليد، الكرخي، المتكلم المعتزلي (ولد ابن الوليد سنة ٣٩٦/١٠٠٥-٦، وتوفي ٤٧٨/١٠٨٦) (مقدسي ١٩٦٣: ٤، ١٨، ١٩، ٢٠، ٥٠، ٤٠٧-٩). كان تلميذ أبي الحسين المقدَّمَ في الكلام، وهو أستاذ الفقيه الحنبلي، المتكلم، الكثير التصنيف، أبي الوفاء علي ابن عقيل (ت٤٧٧/١١١٩). أصبح -بعد موت شيخه- رأس معتزلة بغداد. كان بيته في الكرخ، غير أنه نزح عنها في العقود الخمسة الأخيرة من حياته، بعد أن كان يدرس فيها -سرًّا- مذهب المعتزلة، والمنطق، والفلسفة. ولم يجهر سوى مرتين بتدريس مقالات المعتزلة: في سنة ٤٥٦/١٠٦٣، و٤٦٠/١٠٦٧، وقد واجه الاضطهاد في المرتين جميعًا (مقدسي ١٩٦٣: ٣٣٢، ٣٣٧ وما بعدها ٤٠٨).

* أبو القاسم، ابن التبان، المعتزلي (نبغ في ٤٦١/١٠٦٨). ومن الجائز

(١) تلقي الزيدية والإمامية لفكره العقدي مدروس تفصيلًا في الأبواب: ١١، ٢٦، ٢٧.

أن يكون ابن أبي عبد الله ابن التبان، المتكلم (ت١٠٢٨/٤١٩) (مقدسي ١٩٦٣ : ٤٠٩).

* أبو القاسم، عبد الواحد بن علي بن بَرهان، العُكبري، الأسدي (ابن بَرهان، ت٤٥٦,/ ١٠٦٤)، أديب ونحوي شهير، قدم بغداد، فأخذ الكلام عن أبي الحسين (مقدسي ١٩٦٣ : ٣٣١، ٣٩٢-٤). ولما مات أبو الحسين أخذ الكلام عن معاصره الذي يصغره، ابنِ الوليد. وكان ابن برهان يذهب مذهب «مرجئة المعتزلة» في قوله -خلافًا للرأي الغالب لدى المعتزلة- بأن صاحب الكبيرة غير مخلَّد في النار.

* القاضي أبو عبد الله الصَّيْمري (ت١٠٤٥/٤٣٦)، فقيه حنفي سكن بغداد، وأخذ عن أبي الحسين أيضًا، وهو الذي صلى عليه بعد موته (مقدسي ١٩٦٣ : ١٧٠-١).

ظل تأثير أبي الحسين ظاهرًا في بغداد في القرن السابع/الثالث عشر، عندما ذكر الأديب ابن أبي الحديد (ولد ٥٨٦/ ١١٩٠، وتوفي ١٢٥٨/٦٥٦) كلا الكتابين «**الغرر**» و«**التصفح**» في شرحه على «**نهج البلاغة**»، وكتب شرحًا على «**الغرر**»، لكنه مفقود. كان ابن أبي الحديد -الذي مات إما قبل سقوط بغداد (في ٢٠ من المحرم لسنة ٦٥٦، الموافق ٢٨ من يناير لسنة ١٢٥٨) في يد المغول مباشرة، وإما بعد ذلك مباشرة- معاصرًا للمختار بن محمد [كذا، ولعله ابن محمود (المترجم)]، وهو أحد أتباع مذهب أبي الحسين في خوارزم.

والظاهر أن النحوي، الطبيب، الأديب، أبا مُضَر، محمود بن جرير الضبي، الأصفهاني (ت٥٠٨/ ١١١٥) هو الذي قدم مذهب أبي الحسين في خوارزم، حيث تلقفه وعمل على نشره ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي (ت٥٣٦/ ١١٤١)، وهو حنفي، كان إمام المعتزلة في زمانه. وربما كان أبو مضر شيخ ابن الملاحمي في الكلام، وفيما عدا ذلك لا تذكر المصادر المتاحة أسماء شيوخ آخرين له. والمصدر الرئيس لانتشار المعتزلة في خوارزم خلال القرن السادس/الثاني عشر يمكن أن يُعرف من كتاب تراجم محفوظ، ناقص، لم يزل مخطوطًا، للمؤلف الخوارزمي، أبي الكرم، عبد السلام،

الأندرسباني (توفي في النصف الثاني من القرن السادس/الثاني عشر)، وكان هو نفسه معتزليًّا، وقد بدأ تأليفه بعد عام ٥٦٩/١١٧٣ (خالدوف Khalidov ١٩٧٤؛ بروزوروف Prozorov ١٩٩٩؛ Prozorov ٢٠٠٧).

وقد اختصر ابن الملاحمي «**تصفح الأدلة**» لأبي الحسين في كتابه الكبير «**المعتمد في أصول الدين**»، الذي ذكر في مقدمته أنه ينوي أن ينهج في كتابه نهج أبي الحسين، ولكن لم يبق من المعتمد إلا بعضه. ولما سأله أصحابه وتلامذته اختصار «**المعتمد**» كتب «**الفائق في أصول الدين**» (وأتمه في سنة ٥٣٢/١١٣٧)، وهو محفوظ كاملًا. وقد كتب أيضًا في الرد على الفلاسفة كتاب «**تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة**»، وأتمه بين سنتي ٥٣٢/١١٣٧ و٥٣٦/١١٤١، وفيه إشارات كثيرة إلى أبي الحسين وكتابه «**التصفح**» (مادلونج b٢٠٠٧؛ مادلونج ٢٠١٢). وله كذلك في أصول الفقه كتاب «**تجريد المعتمد**»، وهو مختصر لكتاب «**المعتمد في أصول الفقه**» لأبي الحسين، يورد فيه بين الحين والحين بعض الملاحظات النقدية (أنصاري وشميتكه ٢٠١٣). وليس من شك في أن رواج التصانيف الكلامية لابن الملاحمي أكسد سوقَ كتب أبي الحسين الكلامية، وكان بيقين السببَ الرئيسَ في الصدوف عن نقلها في العالم الإسلامي.

وقد درَّس ابن الملاحمي الكلام لقِرنه جار الله الزمخشري (ت٥٣٨/١١٤٤) (مادلونج ١٩٨٦؛ لان Lane ٢٠٠٦، ٢٠١٢؛ أولّه Ullah ٢٠١٣؛ الزمخشري، منهاج)، وكذلك -في الأرجح- لأبي المعالي، صاعد بن أحمد الأصولي، مؤلف كتاب «**الكامل في أصول الدين**»، وكان يقارن فيه منهجيًّا بين مذهب أبي الحسين ومقالات البهشمية[1]. والأرجح أن صاعدًا انحدر من خراسان، وإليها ترجع إحدى نسختي المخطوطتين الباقيتين من كتابه «**الكامل**». لقد استقرت أسرة آل صاعد الشهيرة، وهي أسرة حنفية، في نيسابور، في الفترة

(١) حقق السيد الشاهد جزءًا من الكتاب، اعتمادًا على مخطوطة ليدن OR ٤٧٨. انظر نقد ويلفرد مادلونج: (مادلونج ١٩٨٥). وفي غضون ذلك أعاد الشاهد نشر النص نشرة كاملة (نجراني، كامل)، اعتمادًا على مخطوطة ليدن فقط. ولما كان الأمر كذلك في الشاهد ١٩٨٣، فقد شابت مقدمتَه وتحقيقه أخطاء صارخة وتخليطات، من بينها نسبة المؤلف: «النجراني».

من القرن الرابع/العاشر إلى القرن السادس/الثاني عشر، ومن الجائز أن يكون صاعد بن أحمد منسوبًا إليها، وهي التي كان كثير من أبنائها يَتَسَمَّوْن بصاعد. وقد راج كتاب «**الكامل**» بين من جاء بعدُ من متكلمي الإمامية ، وكذلك أوسع الخطوَ في النقل عنه الفقيهُ الحنفي نجم الدين، مختار بن محمود الزاهدي، الغزميني (ت٦٥٨/ ١٢٦٠) -وهو أحد من أخذ بمقالات أبي الحسين ونافح عنها في خوارزم- وذلك في كتابه «المجتبى في أصول الدين» (ابن الملاحمي، معتمد، مقدمة المحقق؛ مادلونج ١٩٨٥). وقد أخذ مختار بن محمد مذهب الاعتزال الكلامي عن يوسف بن أبي بكر السكاكي (ت٦٢٦/ ١٢٢٩)، الذي اشتهر -من ناحية أخرى- بكتابه «**مفتاح العلوم**»، وهو الكتاب الذي يعرض فيه لكل المجالات اللغوية.

وقد كان لفكر أبي الحسين أثر كبير كذلك في متكلمي الأشاعرة. ومن ذلك ما نحا إليه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت٤٧٩/ ١٠٨٥) من صوغ دليل على وجود الله مبناه على فكرة الحدوث الفلسفية (مادلونج ٢٠٠٦). وفي مطلع القرن السابع/الثالث عشر، ذكر فخر الدين الرازي (ت٦٠٦/ ١٢٠٩) أن فرقة أبي الحسين البصري والبهشمية هما -في زمانه- آخر ما تبقى من فرق المعتزلة، وكان الرازي قد زار خوارزم سنة ٥٦٠/ ١١٦٤ -٥٧٠/ ١١٧٤، حيث ناظر بعض متكلمي المعتزلة بها، والأرجح أنهم كانوا من أتباع أبي الحسين. وفضلًا عن ذلك، راجع فخر الدين مقالات الأشعرية وفكر أبي الحسين الكلامي بين عينيه (شميتكه ١٩٩١: في مواضع متفرقة)، وكان في ذلك أسوة لمن تلاه من متكلمي الأشاعرة. وثمة دليل آخر على أثر أبي الحسين الدائم في المفكرين السنيين، وهو ابن تيمية (ت٧٢٨/ ١٣٢٨)، الذي دأب في كثير من تصانيفه -وأهمها «**درء تعارض العقل والنقل**»- على الإشارة إلى أبي الحسين وإلى كتبه، كما أسهب في النقل عن كتابه «غرر الأدلة» (انظر: ميشوت ٢٠٠٣: ١٢٦ ومواضع أخرى). وكذلك شاع العزو إلى أبي الحسين البصري وإلى أفكاره في كتب متكلمي الحنابلة الجدد.

وقد انتهت مقالات أبي الحسن البصري -وهو بعدُ حيٌّ- إلى مسامع القرائين من اليهود، فما لبثت أن وجدت فيهم لها أتباعًا كُثُرًا. وأقدم دليل على ذلك الردُّ على برهان أبي الحسين المبتكر في وجود الخالق، الذي صنفه إمام اللاهوتيين القَرائين في زمانه، أبو يعقوب يوسف البصير، الذي بدا هو نفسه في كتابه نصيرًا مخلصًا لبهشمية عبد الجبار وأتباعه. وقد نقد يوسف مذهب أبي الحسين أيضًا في كتاب آخر، لم يبق إلا بعضه، ولعله كتابه «**أحوال الفاعل**» (مادلونج وشميتكه ٢٠٠٦، ٢٠٠٧؛ أنصاري ومادلونج وشميتكه ٢٠١٥).

وفي مصر، في الثلث الأخير من القرن الخامس/الحادي عشر، أيد اللاهوتي القراء الثقة سهل بن الفضل (ياشار بن حِسِد) التُستري نقد أبي الحسين للمقولات الأساسية لمدرسة عبد الجبار تأييدًا كاملًا، ودعا إلى دراسة مذهبه الكلامي في مجتمع القرائين في مصر. وثمة ثلاث قطع كبيرة من أوسع كتب أبي الحسين في علم الكلام العقلاني «تصفح الأدلة» محفوظة في مجموعة فيركوڤيتش، ومن المحتمل أنها جاءت من جنيزا مكتبة المعبد القرائي دار ابن سميح، بالقاهرة. وقد تضمنت إحدى هذه القطع تخصيصًا بالوقف على ياشار، ولد النبيل حسد (الفضل) التستري (انظر عنه: مادلونج وشميتكه ٢٠٠٦؛ شوارب ٢٠٠٦) وعلى ولده. ومن الجائز أن تكون المخطوطة قد نسخت في حياة سهل بن الفضل التستري. ويشبه أن يكون ناسخُ مخطوطةٍ أخرى من «التصفح» من مجموع الثلاث هو لاهوتيَّ القرن الخامس/الحادي عشر القراءَ الشهيرَ أبا الحسن، عليَّ بن سليمان المُقَدَّسي [كذا، ولعلها المَقْدِسي (المترجم)]، المنحدر من بيت المقدس. وقد اتصل بعد ذلك اتصالًا وثيقًا بسهل ابن الفضل التستري، واتخذه له أستاذًا (مادلونج وشميتكه ٢٠٠٦).

وعلى الرغم من أن يوسف البصير يشير -لمناسبة ما- إلى كتاب أبي الحسين الكبير الآخر في الكلام، «**غرر الأدلة**»، فإن شيئًا من هذا الكتاب لم يظهر إلى الآن في أيٍّ من مستودعات الجنيزا اليهودية. ومن المعلوم أن هذا الكتاب يتضمن فصلًا جدليًا مفصَّلًا ضد اليهود في مسألة نسخ التوراة والإنجيل العبري (شميتكه ٢٠٠٨)، وهو ما يبين السبب في كونه أقل شيوعًا بين القُرَّاء اليهود من كتابه «**تصفح الأدلة**».

المـراجـع

(Abd al-Jabbar) عبد الجبار الهمذاني (مغني). **المغني في أبواب التوحيد والعدل.** المحرر العام طه حسين. المجلدات ٤-٩، ١١-١٧، ٢٠. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإدارة العامة للثقافة، د.ت.

(Abd al-Jabbar) عبد الجبار الهمذاني (فضل). **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.** ط. فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣/ ١٩٧٤.

(Abu l-Husayn al-Basri) أبو الحسين البصري (معتمَد). **كتاب المعتمد في أصول الفقه.** ط. م. حميد الله. دمشق: المعهد العالمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٩٦٥.

(Abu l-Husayn al-Basri) أبو الحسين البصري (تصفح). **تصفح الأدلة.** الأجزاء الباقية بتحقيق وتقديم ف. مادلونج وز. شميتكه. Wiesbaden: Harrassowit, 2006.

Adang, C. (2007). ‘A Rare Case of Biblical "Testimonies" to the Prophet Muhammad in Mutazili Literature: Quotations from Ibn Rabban al-Tabari’s Kitab al-Din wa-l-Dawla in Abu l-Husayn al-Basri’s Ghurar al-adilla, as Preserved in a Work by al-Himmasi al-Razi’. In C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism*. Wurzburg: Ergon, 297-330.

Adang, C., W. Madelung, and S. Schmidtke (eds.) (2011). *Basran Mutazilite Theology: Abu Ali Muhammad b. Khallad’s Kitab al-Usul and its Reception. A critical edition of the Ziyadat Sharh al-usul by the Zaydi*

Imam al-Natiq bi-l-haqq Abu Talib Yahya b. al-Husayn b. Harun al-Buthani. Leiden: Brill.

Alami, A. (2001). *L'Ontologie modale: etude de la theorie des modes d'Abu Hasim al-Gubbai.* Paris: J. Vrin.

Ansari, H. (2007). 'Abu Ali al-Jubba'i et son livre al-Maqalat'. In C. Adang, D. Sklare, and S. Schmidtke (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism.* Wurzburg: Ergon, 21-35.

Ansari, H. (2012). 'Un muhaddit mutazilite zaydite: Abu Sad al-Samman al-Razi et ses *Amali'. Arabica* 59: 267-90.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2010a). 'Mutazilism after Abd al-Jabbar: Abu Rashid al- Nisaburi's *Kitab Masail al-khilaf fi l-usul'. Studia Iranica* 39: 227-78.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2010b). 'The Zaydi Reception of Ibn Khallad's *Kitab al-Usul*: The *taliq of Abu Tahir b. Ali al-Saffar'. Journal asiatique* 298: 275-302.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2013). 'The Mutazili and Zaydi Reception of Abu l-Husayn al- Basri's *Kitab al-Mutamad fi usul al-fiqh*: A Bibliographical Note'. *Islamic Law and Society* 20: 90-109.

Ansari, H., and S. Schmidtke (forthcoming). *The Transmission of Abu l-Husayn al-Basri's (d. 436/1044) Thought and Writings.*

Ansari, H., W. Madelung, and S. Schmidtke (2015). 'Yusuf al-Basir's Refutation *(Naqd)* of Abu l-Husayn al-Basri's Theology in a Yemeni Zaydi Manuscript of the 7th13 /th Century'. In D. Hollenberg, Ch. Rauch, and S. Schmidtke (eds.), *The Yemeni Manuscript Tradition.* Leiden: Brill, 28-65.

Anvari, M. J. (2008). 'Abu Abd Allah al-Basri'. *Encyclopaedia Islamica.* Leiden: Brill, i. 417-23.

الأشعري، أبو الحسن (مقالات). **كتاب مقالات الإسلاميين** (al-Ashari) *(Die dogmatischen Lehren der Anhanger des Islam)*، تحقيق هـ. ريتر. بيروت: Steiner، ٢٠٠٥.

(al-Hakim al-Jishumi) الحاكم الجشمي (طبقات). الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون. في: ط. فؤاد سيد، عبد الجبار الهمذاني، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣/ ١٩٧٤، ٣٦٥-٣٩٣.

Heemskerk, M. T. (2000). *Suffering in Mutazilite Theology: Abd al-Gabbar's Teaching on Pain and Divine Justice.* Leiden: Brill.

(Ibn Imad) ابن العماد، عبد الحي بن أحمد (شذرات). **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. ١١ مجلدات. ط. محمود الأرناؤوط. بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٦-٩٥.

(Ibn Khaldun) ابن خلدون (مقدمة). المقدمة: *An Introduction to History*، ترجمها عن العربية .Franz Rosenthal ٣ مجلدات. نيويورك: Pantheon Books, 1958.

(Ibn al-Malahimi al-Khwarazmi) ابن الملاحمي الخوارزمي، ركن الدين محمود (فائق). **كتاب الفائق في أصول الدين**. ط. ف. مادلونج وم. ماكديرموت .M. McDermott طهران: المعهد الإيراني للفلسفة، ٢٠٠٧.

(Ibn al-Malahimi al-Khwarazmi) ابن الملاحمي الخوارزمي، ركن الدين محمود (معتمد). **كتاب المعتمد في أصول الدين**. طبعة مزيدة ومنقحة ف. مادلونج. طهران: ميراثي مكتوب، ٢٠١٣.

(Ibn al-Malahimi al-Khwarazmi) ابن الملاحمي الخوارزمي، ركن الدين محمود (تحفة). **تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة**. ط. ح. أنصاري وف. مادلونج. طهران: المعهد الإيراني للفلسفة، ٢٠٠٨.

(Ibn Mattawayh) ابن مَتَّويه (تذكرة). **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**. جزءان. تحقيق د. جيماريه. القاهرة: Institut francais d'archeologie orientale, ٢٠٠٩.

(Ibn Mattawayh) ابن مَتَّويه (مجموع). **المجموع في المحيط بالتكليف**. مج ١. ط. ج. ج. هوبن .J. J. Houben بيروت، ١٩٦٥. مج ٢. ط. ج. ج. هوبن ود.

جيماريه. بيروت، ١٩٨١. مج ٣. ط. ج. ر. ت. م. بيترز J. R. T. M. Peters. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٩٩.

(Ibn al-Nadim) ابن النديم (فهرست). **الفهرست**. جزءان في ٤ مجلدات. ط. أيمن فؤاد سيد. لندن: مؤسسة الفرقان، ٢٠٠٩.

(Imara) عمارة، محمد (ط ١٩٨٨). **رسائل العدل والتوحيد**. القاهرة: دار الهلال.

Khalidov, A. B. (1974). 'bҗorpaфҗueckҗҗcπoBapbaπ-AHπapacσaHҗ [The BiographicalDictionary of al-Andarasbani],' ΠucbmeHHblenaMRmHuku--Bocmoka .җcmopuko- фuπoπozuueckueuccπeδoBaHur [The Written Monuments of the Orient. Historical and Philological Researches]. Ed. L. N. Menshikov, S. B. Pevzner, A. S. Tveritinova, and A. B. Khalidov. Annual issue 1971. Moscow, 143-161.

Kulinich, A. (2012). 'Representing "a Blameworthy Tafsir": Mutazilite Exegetical Tradition in al-Jami fi tafsir al-Quran of Ali b. Isa al-Rummani (d. 384/994)'. Ph.D. dissertation, University of London.

Lane, A. J. (2006). *A Traditional Mutazilite Quran Commentary: The Kashshaf of Jar Allah al- Zamakhshari (d. 538/1144).* Leiden: Brill.

Lane, A. J. (2012). 'You Can't Tell a Book by its Author: A Study of Mutazilite Theology in al- Zamakhshari's (d. 538/1144) *Kashshaf*'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75: 47-86.

Madelung, W. (1985). '[Review of] Elsayed Elshahed: *Das Problem der transzendenten sinnli- chen Wahrnehmung in der spatmutazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqiaddin an-Nagrani.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48: 128-9.

Madelung, W. (1986). 'The Theology of al-Zamakhshari'. In *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Union Europeenne des Arabisants et Islamisants) (Malaga, 1984).* Madrid: [s.n.], 485-95.

Madelung, W. (1991). 'The Late Mutazila and Determinism: The Philosophers' Trap'. In B. Scarcia Amoretti and L. Rostagno (eds.), *Yad-nama in memoria di Alessandro Bausani.* Vol. i: Islamistica. Rome: Bardi, 245-57.

Madelung, W. (2006). 'Abu l-Husayn al-Basri's proof for the existence of God'. In J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M.* Frank. Leuven: Peeters, 273-80.

Madelung, W. (2006a). 'Abu l-Husayn al-Basri'. *The Encyclopaedia of Islam. Three.* Leiden: Brill, fasc. 2007-1, 16-19.

Madelung, W. (2007b). 'Ibn al-Malahimi's Refutation of the Philosophers'. In C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism.* Wurzburg: Ergon, 331-6.

Madelung, W. (2012). 'Ibn al-Malahimi on the Human Soul'. *Muslim World* 102: 426-32.

Madelung, W. (2014). 'Mutazili Theology in Levi ben Yefet's *Kitab al-Nima'.* *Intellectual History of the Islamicate World* 2: 9-17.

Madelung, W., and S. Schmidtke (2006). *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mutazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age.* Leiden: Brill.

Madelung, W., and S. Schmidtke (2007). 'Yusuf al-Basir's First Refutation (Naqd) of Abu l- Husayn al-Basri's Theology'. In C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism.* Wurzburg: Ergon, 229-96.

Madelung, W., and S. Schmidtke (eds.) (forthcoming). *al-Sahib Ibn Abbad Promoter of Rational Theology: Two Mutazili Kalam Texts from the Cairo Genizah.* Leiden: Brill.

Makdisi, G. (1963). *Ibn Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au xie siecle (ve siecle de l'Hegire).* Damascus: Institut Francais de Damas.

أحمد ابن أبي هاشم محمد الحسيني القزويني (Mankdim Shashdiw) (تعليق). [تعليق] **شرح الأصول الخمسة**. ط. عبد الكريم عثمان [بوصفه كتابًا لعبد الجبار]. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٨٤/١٩٦٥.

Michot, Y. J. (2003). 'A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's Risala Adhawiyya, Being a Translation of a Part of the Dar al-taarud of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices'. *Journal of Islamic Studies* 14: 149-203, 309-63.

Mourad, S. A. (2007). 'Ibn al-Khallal al-Basri (d. after 377/988) and his ,vre on the Problematic Verses of the Quran Kitab al-Radd ala l-jabriyya al-qadariyya (Refutation of Predestinarian Compulsionists)'. In C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism*. Wurzburg: Ergon: 81-99.

النجراني، تقي الدين (كامل). **الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء**. ط. السيد الشاهد. القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٩٩٩. (al-Najrani)

Perler, D., and U. Rudolph (2000). *Occasionalismus: Theorien der Kausalitat im arabisch- islamischen und im europaischen Denken*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Peters, J. R. T. M. (1976). *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mutazili Qadi al-Qudat Abu l-Hasan Abd al-Jabbar b. Ahmad al-Hamadani*. Leiden: Brill.

Pomerantz, M. A. (2010). 'Licit Magic and Divine Grace: The Life and Letters of al-Sahib Ibn Abbad (d. 385/995)'. Ph.D. dissertation, University of Chicago.

Prozorov, S. M. (1999). 'A Unique Manuscript of a Biographical Dictionary by a Khorezmian Author'. *Manuscripta Orientalia* 5: 9-17.

Prozorov, S. M. (2007). 'Intellectual Elite of Mawarannahr and Khurasan on the Eve of the Mongolian Invasion (Based on al-Andarasbani's Biographical Dictionary)'. International Conference on Islamic Civilization in Central Asia, 4-7 September 2007, Astana, Kazakhstan, 2007.

[http: / /www.orientalstudies.ru /eng /index.php?option=compublicationsItemid =75pub = 1210].

Reynolds, G. S. (2004). *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: Abd al-Jabbar and the CRITIQUE OF CHRISTIAN ORIGINS.* Leiden: Brill.

Reynolds, G. S. (2005). 'The Rise and Fall of Qadi Abd al-Jabbar'. *International Journal of Middle East Studies* 37: 3-18.

Rudolph, U. (2015). *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand.* Leiden: Brill.

Sayyid, A. F. (1974). *Sources de l'histoire du Yemen a l'epoque musulmane = Masadir tarikh al- Yaman fi l-asr al-islami.* Cairo: Institut Francais d'Archeologie Orientale.

Schmidtke, S. (1991). *The Theology of al-Allama al-Hilli (d. 726/1325).* Berlin: Schwarz.

Schmidtke, S. (2008). 'MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitab al-Tadhkira'. In A. Akasoy and W. Raven)eds.(, *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber.* Leiden: Brill, 139-162.

Schmidtke, S. (2012). 'Ibn Mattawayh'. *The Encyclopaedia of Islam. Three.* Leiden: Brill. Fascicle 1: 147-9.

Schmidtke, S. (2013). 'Biblical Predictions of the Prophet Muhammad among the Zaydis of Yemen (6th/12th and 7th/13th Centuries)'. *Orientalia Christiana Analecta* 293: 221-40.

Schwarb, G. (2006). 'Sahl b. Fadl al-Tustari's Kitab al-Ima'. *Ginzei Qedem* 2: 61*-105*. Schwarb, G. (2010a). 'Kalam'. *Encyclopaedia of the Jews of the Islamic World.* Leiden: Brill, iii. 91-8.

Schwarb, G. (2010b). 'Yusuf al-Basir'. *Encyclopaedia of the Jews of the Islamic World.* Leiden: Brill, iv. 651-5.

Schwarb, G. (2011a). 'Mutazilism in the Age of Averroes'. In P. Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century.* London: The Warburg Institute, 251-82.

Schwarb, G. (2011b). 'Abu Abdallah al-Basri'. *The Encyclopaedia of Islam. Three.* Leiden: Brill, fasc. 2011-3: 3-5.

Sklare, D. (1995). 'Yusuf al-Basir: Theological Aspects of His Halakhic Works'. In D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity.* Leiden: Brill, 249-70.

Sklare, D. (1996). *Samuel Ben Hofni and his Cultural World: Texts and Studies.* Leiden: Brill.

Sklare. D. (2007). 'Levi ben Yefet and his Kitab al-Nima: Selected Texts'. In C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism.* Wurzburg: Ergon, 156-216.

Thiele, J. (2012). 'La Causalite selon al-Hakim al-Gisumi'. *Arabica* 59: 291-318.

Thiele, J. (2013). *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Uberlegungen des al-Hasan ar-Rassas.* Leiden: Brill.

Thiele, J. (2014). 'The Jewish and Muslim Reception of Abd al-Jabbar's *Kitab al-Jumal wa-l-uqud*: A Survey of Relevant Sources'. *Intellectual History of the Islamicate World* 2: 101-21.

Thomas, D. (2010). 'Ibn al-Ikhshid'. In D. Thomas and A. Mallett (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History.* Vol. ii 900)-(1050. Leiden: Brill, 221-3.

Ullah, K. (2013). '*Al-Kashshaf*: Al-Zamakhshari's (d. 538/1144) Mutazilite Exegesis of the Quran'. Ph.D. dissertation, Georgetown University, Washington, DC.

(Uthman) عثمان، عبد الكريم (١٩٦٨). **قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني**. بيروت: الدار العربية.

Vajda, G. (ed. and trans.) (1985). *Al-Kitab al-Muhtawi de Yusuf al-Basir.* Texte, Traduction et Commentaire. Ed. D. R. Blumenthal. Leiden: Brill.

(al-Zamakhshari) الزمخشري، جار الله (منهاج). **كتاب المنهاج في أصول الدين**. ط. ز. شميتكه. بيروت: Arab Scientific Publishers، ١٤٢٨/٢٠٠٧.



الفصل العاشر
التلقي الشيعي للاعتزال
لدى الـزيـديـة (١)

حسن أنصاري

(١)
صبغ الزيدية الإيرانية بالصبغة الاعتزالية

في نهاية القرن الثالث/التاسع -على ما ذكر المؤلف الشيعي الاثنا عشري، أبو جعفر محمد بن قِبة الرازي (توفي بعد ٣١٩/ ٩٣١) في كتابه «**نقض الإشهاد**»، وهو رد على كتاب «**الإشهاد**» لأبي زيد عيسى بن محمد بن أحمد العلوي (ت٣٢٦/ ٩٣٧-٨) كان ثمة اتجاهان في الزيدية: أولئك الذين دنوْا من أهل الحديث، فخاصموا المعتزلة، وأولئك الذين ذهبوا مذهب المعتزلة. والظاهر أن وصف ابن قِبة إنما كان يعكس صورة [حرفيًا: وضع] الزيدية في الرَّي -بلدِه- في شمال إيران. وكان أبو زيد العلوي -مؤلف كتاب «**الإشهاد**»- متكلمًا زيديًا، ومحدثًا (أنصاري القادم a)، أنفق أكثر حياته في الري -حيث كان شيخَ العلوية- وبها مات، وقد وفدت أسرته من العراق، حيث طلب أبو زيد العلم لبعض الوقت، وكان من بين شيوخه: المحدثُ الزيدي الحسين بن الحكم الحِبَري (ت٢٨٦/ ٨٩٩)، الذي لقيه أبو زيد في الكوفة، والمحدثُ الزيدي محمد بن منصور المرادي (توفي نحو ٢٩٠/ ٩٠٣)، الذي أخذ عنه الفقه والحديث، وأبو عبد الله الحسين بن علي المصري (ت٣١٢/ ٩٢٤-٥)، أخو الإمام الزيدي الناصر

الكبير الحسن بن علي الأُطروش (ت٣٠٤/ ٩١٧). ومن تلامذة العلوي: أبو العباس أحمد بن إبراهيم الحسني (توفي نحو ٣٥٢/ ٩٦٣)، الذي قدم الري سنة ٣٢٢/ ٩٣٤ ليأخذ عنه الكلام والفقه، والذي أصبح -فيما بعد- أحدَ أبرز علماء الزيدية في إيران والعراق، وهو شيخ الأخوين البُطحانيين: الإمام المؤيد بالله، أبي الحسين أحمد بن الحسين (ت٤١١/ ١٠٢٠)، والإمام الناطق بالحق، أبي طالب يحيى (ت٤٢٤/ ١٠٣٣). إن أهمية أبي زيد العلوي في نقل التراث الزيدي -حتى فيما يتعلق باليمن- لا تكاد تُقدَّر، فقد روى عددًا وافرًا من الأحاديث النبوية التي تضمن كثيرًا منها **«شرح الأحكام»** لأبي العباس الحسني (أنصاري ٢٠٠٥). وكتابه **«الإشهاد»** -المذكور سلفًا- تفنيدٌ للمفهوم الشيعي الاثني عشري عن الإمامة، ينصب خاصة على معتقدهم في (غيبة) «الإمام المستتر»، ومع أن الكتاب نفسه مفقود، فقد وردت فقرات منه في كتاب ابن قبة في الرد عليه، **«نقض الإشهاد»**، الذي نُقل بتمامه (ما عدا خطبته) في كتاب **«كمال الدين»** لابن بابويه الصدوق (ت٣٨١/ ٩٩١-٢) (مدرسي Modarressi ١٩٩٣: ١١٧ وما بعدها؛ أنصاري b٢٠٠٠). وبينما شَغَرت الأدبيات الزيدية المتأخرة من أي اقتباس من كتاب **«الإشهاد»**، فإن أثر هذا الكتاب في أدبيات رد الزيدية على الشيعة الاثني عشرية جليٌّ. ويسوق كتاب **«الإشهاد»** أيضًا بعض لمحات عن المقالات [حرفيًا: العقائد] المذهبية للزيدية في إيران خلال تلك الفترة، ولا سيما مقالات أبي زيد العلوي نفسه، الذي ذهب -خلافًا لبعض علماء الزيدية في عصره- إلى أن النبي ﷺ عيَّن علي بن أبي طالب للإمامة بالنص، وفقًا لما جاء في حديث غدير خُم. وفي بعض أقوال العلوي العقدية مقاربة لمذهب المعتزلة، كإنكاره الجبرَ والتشبيه. وخالف كذلك بعض معاصريه من الزيدية فقال بالقياس والاجتهاد في أصول الفقه. ومن الجدير بالذكر -فيما يخص تلميذَ أبي زيد العلوي، أبا العباس الحسني- أنه ربما كان هو أيضًا قد أخذ عن بعض أئمة معتزلة بغداد في الري، على الرغم من أننا لا نعرف أيَّ كتاب له يمكن أن يقفنا على معتقده -فأبو العباس فقيه في المقام الأول (مادلونج ٢٠٠٤). لقد بدأ الزيدية- في عهد البويهيين -في دراسة فكر المعتزلة- بوصفه جزءًا من منهجهم التعليمي -على علماء المعتزلة وكان ذلك تحقيقًا في بغداد. وفي النصف الثاني

من القرن الرابع/العاشر، أخذت طائفة من الزيدية عن أبي عبد الله البصري (ت٣٦٩/ ٩٨٠)، المتكلم البهشمي البارز في بغداد، وكان منهم: الإمام المهدي لدين الله، أبو عبد الله ابن الداعي (ت٣٦٠/ ٩٧٠-١)، وكذلك الأخوان البُطحانيان المذكوران آنفًا، وأبو طالب، وأبو الحسين. وابن الداعي هو ولد الداعي الصغير الحسن بن القاسم (ت٣١٦/٩٢٨-٩)، وهو إمام زيدي في شمال إيران أدى -بعد أن أخذ عن أبي عبد الله البصري- دورًا مهمًّا في دفع الزيدية نحو المعتزلة. على أنه لم يبق شيء من كتب ابن الداعي (الحاكم الجشمي، شرح، ٣٧١-٥؛ مادلونج ١٩٨٨: ٨٩-٩٠). وثمة دلائل -تسبق ذلك- على أن بعض أئمة الزيدية وعلمائها قد أبدوْا اهتمامًا بالمعتزلة، مقتفين أثر الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (ت٢٩٨/ ٩١١) في انعطافه إلى الكلام الاعتزالي (انظر: الباب ٢٧). لقد أخذ الهادي في إيران عن أبي القاسم الكعبي البلخي (ت٣١٩/ ٩٣١)، رأس مدرسة بغداد (زرياب ١٩٩٤: ١٥١). وفي أواخر القرن الثالث/ التاسع كان فريق من الزيدية فقط هم الذين ينحازون إلى المعتزلة، فلما بلغ القرن الرابع/العاشر منتصفه كان معظم زيدية العراق (وخاصة بغداد) وإيران يعدون أنفسهم معتزلة، ويدرسون على علماء المعتزلة. وقد غدت الري مركزًا للمعتزلة بعد أن قدم إليها القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥/ ١٠٢٥) بدعوة من الوزير البويهي أبي القاسم إسماعيل بن عباد (الصاحب بن عباد، ت٣٨٥/ ٩٢٥). وقد جَدَّ ابن عباد -وهو تلميذ أبي عبد الله البصري، وممثل مهم للمعتزلة، مع ما له من ميل إلى الزيدية- في الترويج لدراسة الكلام الاعتزالي في الري. وفي تلك الأيام يمم الأخوان البطحانيان أيضًا شطر الري -وكان أبو الحسين قد أخذ عن أبي عبد الله البصري في بغداد، ثم استكمل الدرس على القاضي عبد الجبار في إيران. لقد جاء من آمُل، بطبرستان، في المنطقة الشمالية من إيران على ساحل بحر قزوين، وكان أبوه من علماء الشيعة الاثني عشرية، ونشأ هو وأخوه أبو طالب كذلك اثنا عشريين (المرشَد بالله الجُرجاني، سيرة المؤيد بالله؛ مادلونج ١٩٨٧: ١٢٣-٧، ١٤٣، ٢٦٢-٣١٥، ٣٥٣، ٣٥٤). وقد روى الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠/ ١٠٦٧) -ووافقه الحاكم الجشمي (ت٤٩٤/ ١١٠١)- أن الأخوين اعتنقا مذهب الزيدية بأثر من الخلاف بين محدثي الإمامية

(الطوسي، تهذيب، ١/ ٢؛ مادلونج ١٩٨٧: ١٢٧)[1]. درس أبو الحسين -في أول أمره- الفقه والكلام الاعتزالي -وخاصة مقالات البغداديين- على خاله المذكور سلفًا، أبي العباس الحسني، وكان ذلك في بغداد. ولما كان شيوخه مختلفي المشارب، فقد تضلع أبو الحسين من مختلف المذاهب، ومن بينها مذهب الإمام القاسم بن إبراهيم الرَّسِّي (ت٢٦٤/ ٨٦٠)، مؤسس المذهب القاسمي الفقهي بين الزيدية، الذي اطلع عليه أبو الحسين عند دراسته مقالات حفيد القاسم، الهادي إلى الحق، مؤسس دولة الزيدية في اليمن، الذي تبنى مذهب جده مع بعض التعديلات. وقد نظر أبو الحسين -في الوقت نفسه- في فقه الإمام الناصر الأُطروش، ودرس -أثناء تردده على دروس القاضي عبد الجبار بأصفهان- كتاب «**شرح الأصول**» له، وعلق في نسخته من الكتاب شروح شيخه وزياداته، وأخذ الحديث والفقه على علماء زيدية وسنية آخرين. والحاصل أن أبا الحسين أوتي فهمًا دقيقًا لعلوم عصره من كلام، وأصول فقه، وفقه شيعي وسني، وحديث. وقد انعكس ذلك في آثاره، حيث بدا شديد التأثر بمنازع الفكر من حوله، مما يسر له صوغ رؤى جديدة في طرق ومجالات متعددة، وكانت مقاربته المبتكرة لتراث الزيدية أحدَ الأسباب التي دعت هؤلاء إلى قبوله في شمال إيران، وفي اليمن أيضًا (أنصاري ٢٠٠٠c؛ أنصاري القادمb). وأبو الحسين صاحب تصانيف في الفقه والحديث والكلام، وكتابه «**التجريد**» وشرحه عليه «**شرح التجريد**» في الفقه الهادوي من أبرز كتب الفقه الزيدي في إيران واليمن (أنصاري وشميتكه ٢٠١٥: ١٣٩، رقم ١٢٥). وله مختصر عقدي منهجي، هو

---

(١) ليس في «تهذيب الأحكام» (٢/١) ذكر لأبي طالب البُطحاني، وإنما قال الطوسي: «سمعت شيخنا أبا عبد الله -أيده الله- يذكر أن أبا الحسين الهاروني [كذا] العلوي كان يعتقد الحق، ويدين بالإمامة، فرجع عنها لما التبس عليه الأمر في اختلاف الأحاديث، وترك المذهب، ودان بغيره لما لم يتبين له وجوه المعاني فيها»، وقد قال محقق الكتاب (حاشية ٣) تعليقًا على لقب «الهاروني»: «في أ (أبا الحسن الهروي) . . .، ولم نعثر على ترجمته فيما بين أيدينا من المصادر»، فثمة اضطراب إذن في كتابة الكنية واللقب، ومما يزيد الشك في كونه البُطحاني أن الطوسي قال بعدها: «وهذا يدل على أنه [أبو الحسين الهاروني] دخل فيه [المذهب الإمامي] على غير بصيرة، واعتقد المذهب من جهة التقليد»، وهذا خلاف ما سيذكره أنصاري نفسه بعد قليل من تبحر أبي الحسين في العلم، ومعرفته الأصول والفروع جميعًا، لدى السنة والشيعة جميعًا. (المترجم)

كتاب «التبصرة في علم الكلام»، الذي أصبح -فيما بعد- جزءًا من «المختار» الزيدي في إيران واليمن جميعًا، وكذلك «إثبات نبوة النبي» ﷺ، وهو في نبوة محمد ﷺ وفي إعجاز القرآن (مادلونج ١٩٦٥: f١٧٧؛ ١٩٨٨: ٩٠؛ فان إس ١٩٨١: ١٥١-٤؛ أنصاري a٢٠١٠؛ أنصاري ٢٠١٥، ١٩٦-٢٠٠؛ شميتكه ٢٠١٢).

وكان أبو طالب، أخو أبي الحسين، محدثًا، فقيهًا، عالمًا بأصول الفقه وأصول الدين. وهو من آمل أيضًا، فيما يبدو، وفيها بدأ دراسته، ودرس كذلك في بعض المدن المجاورة، كجُرجان. أخذ الحديث عن أبيه، والفقهَ الزيدي عن خاله أبي العباس الحسني، ودرس الحديث السني على بعض العلماء، كابن عدي الجرجاني (ت٣٦٥/٩٧٦)، وعلي بن مهدي الطبري (أنصاري b٢٠٠١)، بينما كان شيخه في حديث الإمامية المحدث الإمامي الشهير ابن حمزة المرعشي (ت٣٥٨/٩٦٨-٩). وقد تضلع أبو طالب -كأخيه- من تراث الزيدية الفقهي؛ أي الفقه القاسمي، والهادوي، والناصري. وأقام بعض الوقت في بغداد، حيث أخذ الكلام وأصول الفقه عن أبي عبد الله البصري، ثم شرع -في حياة شيخه- في التصنيف فيهما، وعُدّ عند عودته إلى إيران من متكلمي المعتزلة، واشتغل هناك بتدريس الكلام. ولعل أبا طالب أخذ الكلام أيضًا عن شيخه في الحديث، أبي أحمد ابن عبدك الجرجاني (توفي بعد ٣٦٠/ ٩٧٠-١) -وهو أحد تلامذة أبي هاشم الجبائي (ت٣٢١/ ٩٣٣)، وأبي القاسم الكعبي (أنصاري ١٩٩٨: f١٩٨)- والفقه عن أبي الحسين يحيى بن محمد المرتضى، حفيد الهادي إلى الحق، الذي قدم الديلم، فقرأ معه كتاب الهادي الموسوم بـ «**الأحكام**».

ولما أصبح أحدَ أئمة الزيدية في إيران، غدت تصانيفه -التي نُقلت إلى اليمن مع مطالع القرن السادس/الثاني عشر على أقصى تقدير- بالغة التأثير هناك. وقد عول بهشمية الزيدية في اليمن خاصة على كتبه، وعلى كتب أخيه أبي الحسين، في صراعها المذهبي ضد المطرِّفيَّة، وهم فصيل من زيدية اليمن هيمن على الفكر الزيدي هناك قرابة قرنين من الزمان (انظر: الباب ٢٧). وقد وصل أبو طالب -كأخيه- أسباب المودة بينه وبين الوزير ابن عباد، ودرَّس في عدة مدن إيرانية، من بينها جرجان والديلم. ولما مات أخوه أبو الحسين، ادعى

الإمامة لنفسه في شمال إيران (مادلونج ١٩٦٥: ١٧٧ وما بعدها ١٩٨٧: ١٢٥-٧، ٢٣١، ٣١٧-٢١؛ ١٩٨٨: ٩٠؛ أنصاري a٢٠٠٠). ويعد أبو طالب من الأئمة المتَّبعين في الفقه الهادوي مع كثير من الاجتهادات الجديدة التي تعد من مآثره. وأهم كتبه الفقهية كتاب «**التحرير**»، وكذلك شرحه عليه «**شرح التحرير**» (أنصاري قريبًا؛ أنصاري وشميتكه ٢٠١٥: ١٣٧، رقم ١١٧؛ ١٤٠، رقم ١٢٩). وصنف كذلك كتابين في أصول الفقه، ارتكزا على الفكر الاعتزالي: فأما «**جوامع الأدلة في أصول الفقه**» -الذي كتبه في حياة أبي عبد الله البصري- فقد وفى فيه أقوال شيخه حظها من الذكر، وأما كتاب «**المجزي في أصول الفقه**» فهو الكتاب الأوعب، وهو -على التحقيق- أحد أكثر الكتب تأثيرًا في أصول الفقه المعتزلي بين الزيدية (مادلونج ١٩٨٦؛ أنصاري وشميتكه ٢٠١٣: f٩٤). ولأبي طالب كذلك طائفة من الكتب الكلامية، وفي مكتبة جامعة ليدن مخطوطة وحيدة من أصل يمني للكتاب المنسوب إليه، الموسوم بـ «**كتاب زيادات شرح الأصول مما عُلق عن السيد الإمام الناطق بالحق يحيى بن الحسين الهاروني رضي الله عنه**»، وهو شرح على شرح لكتاب معتزلي؛ أعني «شرح الأصول» لأبي علي محمد بن خلاد (توفي في النصف الأول من القرن الرابع/العاشر)، وهو شرحه لكتابه «**الأصول**» (أدانج، ومادلونج، وشميتكه ٢٠١١؛ أنصاري وشميتكه a٢٠١٠). وفي العنوان الكامل لشرح الشرح ما يوحي ببعض التصورات عن تكوينه، فهو زيادات نقدية كتبها أحد تلامذة أبي طالب، وهو أبو القاسم محمد بن أحمد بن المهدي الحسني (ت٤٦٥/ ١٠٧٢-٣)، الذي صاغ بعبارته زيادات أبي طالب في الأسفل، في صورة تعليق، فأعد بذلك صياغةً جديدة لكتاب شرح الأصول لابن خلاد. وثمة ما يدعو إلى الاعتقاد -مع ذلك- بأن مخطوطة ليدن لا يمكن أن تنسب إلى أبي القاسم مباشرة؛ إذ يبدو أن تلميذًا له مجهولًا هو الذي كتب هذا التعليق، وزاد على النص أشياء من كِيسه. ويمكن أن تكون هذه المخطوطة نسخةً من أصلٍ (Vorlage)، أثبت فيها الناقل مذكرة أبي القاسم التي تضمنت ما قيده من زيادات أبي طالب. وقد نُسخت مخطوطة ليدن من نسخة كانت بحوزة عالم زيدي من خراسان، هو زيد بن الحسن بن علي البيهقي (توفي نحو ٥٤٥/ ١١٥٠-١)، كان قد حصل عليها من ذلك التلميذ المجهول قبل أن يُلم

باليمن، ويتيحها للناس ثمة (انظر في شأنه: الباب ٢٧، الفصل ١؛ وانظر أيضًا ما سبق). ولعل أبا طالب لم يعول في شرح **«الأصول»** لابن خلاد على الشرح الذي وضعه القاضي عبد الجبار عليه، ولكن بالأحرى على شرح ابن خلاد. وقد أخذ أبو طالب وأخوه أبو الحسين -كما أسلفنا- عن أبي عبد الله البصري في بغداد، وكان البصري أيضًا أستاذ عبد الجبار. وعندما قدم عبد الجبار إلى الري، أخذ عنه أبو الحسين بمجرد انتقاله إلى إيران. وعلى الرغم من أن أبا طالب أصغر من أخيه، فقد خالف عن نهجه، فلم يأخذ عن عبد الجبار؛ ولذلك لم يكن ثمة ما يدعوه إلى أن يبتني شرحه لـ **«أصول»** ابن خلاد على شرح عبد الجبار. ولعله -مع ذلك- أفاد من تكملة عبد الجبار لشرح ابن خلاد، الذي لم يكمل شرحه، فأتمه القاضي عبد الجبار في **«تكملة الشرح»**. وقد أقام أبو طالب **«زياداته»** على شرح ابن خلاد، فأعاد صياغته صياغة نقدية، وزاد مقالات أبي عبد الله البصري. ولما كان الأخير تلميذًا لابن خلاد، فمن المتوقع أن يكون قد درَّس الكتابَ أبا طالب، الذي أزمع -بدوره- أن يدرسه تلامذتَه. وقد أودع أبو القاسم بن المهدي الحسني -الذي علق زيادات أبي طالب- الكتابَ طائفةً من آرائه. والظاهر أن أبا طالب لم يرجع إلى شرح عبد الجبار إلا في مواضع يسيرة، وأغلب الظن أن النقول عن عبد الجبار [في هذه المواضع] من صنيع أبي القاسم، الذي كان قد أنعم النظر في شرح عبد الجبار (أنصاري ٢٠١٢a: ٣٨١-٤٠٢). وصنف أبو طالب أيضًا في لطيف الكلام (أنصاري وشميتكه ٢٠١١a: ١٩٨، رقم ٦٦)، وكذلك كتاب **«المبادي في علم الكلام»**، وقد حدد و. مادلونج -مبدئيًا- مخطوطة غير مكتملة، يُحتمل أن تكون نسخة من هذا الكتاب، نُسِخت في صعدة، في ربيع الأول سنة ٤٩٩هـ/ ديسمبر سنة ١١٠٥ (MS Milan, Ambrosiana ar. X 96 Sup., ١-٦٧ وما بعدها). وتتضمن المخطوطة بحثًا في مقالة البهشمية العقدية، وقد دَأَب المؤلف على إيراد آراء أبي عبد الله البصري في أنحائه (مادلونج ١٩٨٦؛ وانظر أيضًا: أنصاري ٢٠١٢a: ٣٠١-١٢). وكتب أبو طالب أيضًا كتاب **«المصعبي»**، في الفرق والمقالات، وكذلك شرحًا على **«البالغ المدرك»** للهادي إلى الحق، وكتاب **«الدعامة في تثبيت الإمامة»** في الإمامة، أهداه إلى ابن عباد. وقد نشر هذا الكتاب عدة مرات، بعناوين مختلفة، كـ **«نصرة مذاهب الزيدية»**

أو «**كتاب الزيدية**»، ونُسب خطأ إلى الصاحب بن عباد (مادلونج ١٩٨٦؛ انظر أيضًا: ٢٠١٥، f١٨٥).

وكان من بين تلامذة القاضي عبد الجبار في الري نفر من علماء الزيدية، الذين أخذ بعضهم أيضًا عن الأخوين البُطحانيين. فمن هؤلاء: أبو القاسم إسماعيل بن أحمد الجيلي البُستي (في أوائل القرن الخامس/الحادي عشر) الذي ناظر المتكلم الأشعري أبا بكر الباقِلّاني (ت٤٠٣/١٠١٣) ببغداد. وهو صاحب تصانيف كلامية، أشهرها كتاب «**البحث عن أدلة التكفير والتفسيق**»، الذي أشبع فيه القول في الجوانب الفقهية العملية لاتهام المسلمين بالكفر أو الفسق. والكتاب يعكس في مجموعه آراء عبد الجبار في هذه المسألة (البستي، بحث). وللبستي أيضًا كتاب آخر في الإمامة، هو «**المعتمَد في الإمامة**»، بيَّن فيه آراء الزيدية في هذا الموضوع، مستخدمًا منهج المعتزلة. وتشي الطريقة التي يشير بها إلى شيخه عبد الجبار في أنحاء الكتاب إلى أنه صنفه في حياة شيخه. ولهذا الكتاب مخطوط ناقص على الأقل (أنصاري c٢٠٠١؛ a٢٠١٢: ٦١٣-١٨؛ ٢٠١٥، ١٨٧-٩٢؛ أنصاري وشميتكه ٢٠١٥: ١٣١ رقم ٩١، ١٣٥ رقم ١٠٣).

ولعبد الجبار تلميذ زيدي آخر في الري، هو أبو سعد إسماعيل بن علي بن الحسين السمان الرازي الحافظ (ت٤٤٥/١٠٥٣)، الذي جمع كتاب «الأمالي» في الحديث، وصنف كذلك في الكلام، وإن لم يبق شيء من تصانيفه الكلامية. وقد أسهم -وهو الذي أخذ عن جماعة من العلماء السنة في أماكن شتى- إسهامًا كبيرًا في نقل الحديث السني إلى الزيدية، وهو صاحب كتاب «**الموافقة بين أهل البيت والصحابة**»، الذي يُعد أحد أقدم كتب الزيدية التي احتفت بالخلفاء الراشدين (أنصاري c٢٠١٢).

وثمة تلميذ زيدي آخر لعبد الجبار شاعت تصانيفه -فيما بعد- بين زيدية اليمن، هو أبو الفضل العباس بن شروين. أصله من أستراباد. أخذ عن عبد الجبار في الري، ثم عاد إلى بلدته. وكان ابن شروين أيضًا صاحبًا للمؤيد بالله أبي الحسين، درس مذهب البهشمية، وصنف طائفة من الكتب الكلامية،

أوعبها «**ياقوتة الإيمان وواسطة البرهان في أصول الدين**» الذي لم يبلغنا إلا في شرح الحسن بن محمد الرَّصَّاص (ت٥٨٤/١١٨٨)، وهو متكلم زيدي بارز في اليمن، في القرن السادس/الثاني عشر، وشرحه -الذي لم يخلُ من نزوع نقدي- موسوم بـ «**التبيان لياقوتة الإيمان وواسطة البرهان**». ولابن شروين أيضًا رسالة كلامية -منها مخطوطة وحيدة- عنوانها «**حقائق الأشياء**»، وهي في الحدود، كما يدل على ذلك عنوانها، وفيها شرح ١٢٢ مصطلحًا. وله أيضًا كتاب «**المدخل في أصول الدين**»، الذي كان من الكتب التي تُدرَس -في مرحلة تالية- في اليمن. وله كذلك رسالة في التكليف، عنوانها «الوجوه التي تعظُم عليها الطاعات»، وهي موجودة (أنصاري وشميتكه ٢٠١٢؛ أنصاري ٢٠١٥، ٢٠١-٧).

وممن بدأ -من متكلمي الزيدية- تلميذًا لعبد الجبار، ثم واصل دراسته لمذهب الاعتزال على الأخوين البطحانيين: أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل الشجري الحسني الجُرجاني، الذي أضحى -فيما بعدُ- الإمام الموفق بالله، وهو صاحب الكتاب الكلامي الجامع «**الإحاطة في علم الكلام**»، الذي لم يبق منه إلا بعضه. وضع عليه بعض علماء الزيدية في إيران شرحًا، هو «**تعليق الإحاطة**»، وله مخطوطة وحيدة ناقصة (مادلونج ١٩٨٨: ٩٠؛ أنصاري a٢٠١٢: ٢٩٣-٣٠٠؛ a٢٠١٣، سين - عين؛ شميتكه ٢٠١٢).

وأحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني القزويني، المعروف بمانكديم ششديو (توفي نحو ٤٢٥/ ١٠٣٤) متكلم زيدي آخر مهم، لعله كان أيضًا تلميذًا لعبد الجبار في بدايته، ثم تلمذ لأبي الحسين الهاروني. وهو صاحب شرح على كتاب عبد الجبار «**شرح الأصول الخمسة**»، عنوانه «**تعليق شرح الأصول الخمسة**» (مانكديم، تعليق)، الذي كان أحد أشهر الكتب البهشمية بين زيدية اليمن، كما تشير إلى ذلك مخطوطاته الكثيرة المحفوظة في مكتبات اليمن، والشروح الكثيرة الموضوعة عليه (جيماريه ١٩٧٩).

لقد انتحل زيدية «مدرسة الري» على بكرة أبيهم -أولئك الذين أخذوا عن أبي عبد الله البصري و/أو عبد الجبار- مذهب البهشمية، الذي اعتقدوا صحته. وكذلك صنع زيدية شمال إيران: في طبرستان، وديلمان، وجيلان، وهم من

الهادوية، وقد أصبحوا بهشمية في الاعتقاد بأثر من الأخوين البطحانيين، اللذين كانا إمامين شهيرين في المذهب الهادوي. وخالف الناصر للحق الأُطروش -مؤسس المذهب الناصري في الفقه، الذي ساد في شمال إيران- فلم ينتسب إلى المعتزلة. وقد وافقهم في كتبه الكلامية في بعض ما قالوا به (ناصر، البساط؛ سيرجنت ١٩٥٣؛ مادلونج ١٩٦٥: f١٨٩؛ ١٩٨٨: f٨٨). وكان من أثر ذلك أن أتباع المذهب الناصري لم يذهبوا مذهب الأخوين البطحانيين في اعتناق البهشمية. ومع ذلك، لما كان الأخوان البطحانيان يريان الناصر الأطروش -على الرغم من كل شيء- مرجعية معتمدة، حتى إنهما اقتبسا من كلامه ودمجا عناصر من مذهبه في كتبهما، ولما كانت العلاقة بين معتنقي المذهب الهادوي ومعتنقي المذهب الناصري تزيد مع الأيام توثقًا؛ فإن البهشمية سرعان ما انتشرت بين أتباع المذهب الناصري في شمال إيران (أنصاري وشميتكه b٢٠١١؛ أنصاري a٢٠١٢: ٥٨٣-٩٦).

وقد صنف أحد علماء الزيدية من أواخر القرن الخامس/الحادي عشر في شمال إيران، هو علي ابن الحسين بن محمد الديلمي سياه [شاه] سريجان [سربيجان] شرحًا -فيما يبدو- أو تعليقًا على كتاب ابن خلاد المتقدم «**الأصول**»، وقد رجع فيه -خلافًا لأبي طالب- إلى كتاب «**زيادات الشرح**» لأبي رشيد النيسابوري، تلميذ عبد الجبار الشهير (أنصاري وشميتكه a٢٠١٠؛ a٢٠١١: ١٨٣ و٢٠١ رقم ٩١).

وفي خلال القرنين الخامس والسادس/الحادي عشر والثاني عشر كان ثمة خلق كثير من الزيدية في خراسان، وخاصة في نيسابور وبيهق. وقد تأثروا أيضًا على نحو كبير بمقالات الأخوين البُطحانيين (كان بعض تلامذتهما المباشرين أو غير المباشرين يعيش في خراسان)، فانتحلوا بسبب ذلك مذهب المعتزلة (أنصاري ٢٠١٣ b). وكان أشهر متكلمي المعتزلة في نهاية القرن الخامس/ الحادي عشر، في هذه المنطقة، هو أبا سعد المحسِّن بن محمد بن كرامة البيهقي البَرَوْقَني («الحاكم الجشمي»، ت٤٩٤,/١١٠١)، الذي كان ناشطًا في بيهق، وكانت كتبه الكثيرة الشاملة بيد زيدية خراسان والري، وأسهمت إسهامًا كبيرًا في

نشر مذهب البهشمية. والجشمي عالم حنفي، درس مقالة البهشمية في خراسان، على بعض تلامذة عبد الجبار وأبي طالب الهاروني. وهو -مع كونه متكلمًا مهمًّا- مفسر، ومؤرخ. وله كتب كلامية كبيرة، ورسائل في مسائل مذهبية مختارة، تعرض خاصة للخلاف بين آراء البهشمية وآراء مدرسة بغداد، وقد صنف أيضًا ردودًا كثيرةً على الإسماعيلية، وعلى الشيعة الاثني عشرية، وعلى الأشعرية، وهي أهمها. وجاء في مصادر زيدية يمنية لاحقة أن الجشمي اعتنق مذهب الزيدية في آخر حياته، وهو أمر لا تؤيده مصادر أخرى. وعلى الرغم مما بدا في كتبه من مُوادة للزيدية، بثنائه على أئمتهم إلى زمان الأخوين البطحانيين، فإنه أنكر فيما بقي من آثاره مذهب الزيدية في الإمامة، فذهب -في كتابه «**تنبيه الغافلين عن فضائل الدين**»، الذي ناقش فيه الآيات القرآنية المحتج بها في تأييد علي بن أبي طالب وأهل البيت، وكذلك في بعض كتبه الأخرى - إلى أن أئمة أهل البيت جميعًا، أو عقِب النبي ﷺ كانوا -على التحقيق- معتزلة (أنصاري ٢٠١٢a: ٣١٣-٢٨، ٤٧٧-٨٢، ٥٠٧-٢٢، ٥٥٣-٦٤؛ تيـيـل Thiele ٢٠١٢؛ أنصاري وشميتكه ٢٠١٥: ١٤٠ رقم ١٣٣). وقد كان لتواليف الجشمي أثر ملحوظ في زيدية اليمن، فاتُّخذت موسوعته الكلامية الشاملة «**عيون المسائل**»، وشرحه عليها «**شرح عيون المسائل**» نموذجًا يُحتذى من قِبل القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام البُهلولي (ت٥٧٣/ ١١٧٧-٨) في كتبه، وكذلك من قِبَل تلامذته في اليمن (انظر: الباب ٢٧). وبدا أثر الفصل الذي عقده في أصول الفقه، في «**شرح عيون المسائل**» فيما كتبه زيدية اليمن في هذا الفن (أنصاري وشميتكه ٢٠١٣؛ أنصاري ٢٠١٥، ١٧٣-٩). ويعد كتابه في التفسير الموسوم بـ «**التهذيب في التفسير**»، مع كتاب جار الله الزمخشري (ت٥٣٨/ ١١٤٤) «**الكشاف عن حقائق التنزيل**» أوسع تفاسير القرآن انتشارًا بين زيدية إيران واليمن (زرزور ١٩٧١؛ مراد ٢٠١٢؛ ٢٠١٣). وعلى الرغم من أن الجشمي لم يلبس ثوب الزيدية فيما يكتب، فإن تصانيفه لم تحفظ إلا في مؤلفات الزيدية في إيران واليمن.

كانت الري -أواخرَ القرن الخامس/ الحادي عشر ومطالعَ القرن السادس/ الثاني عشر- مأوى طائفة من الأُسر الزيدية، التي أسهمت إسهامًا كبيرًا في دراسة مذهب البهشمية الكلامي وشرحه بين زيدية إيران. ومن أهم هذه الأُسر في تلك الحقبة أسرة الفرَّزادي (أنصاري ٢٠٠٦؛ a٢٠٠٩؛ ٢٠١١؛ a٢٠١٣، نون - عين؛ وانظر أيضًا: أنصاري ٢٠١٤). وقد نقل رجال بارزون من أبناء هذه الأسرة الفكر الزيدي البهشمي عبر كثير من الأجيال، فأخذ أبو محمد إسماعيل بن علي بن إسماعيل الفرزادي مذهب البهشمية الكلامي عن أبي جعفر محمد بن علي مَزْدَك (أو مَرْدَك)، وهو تلميذ زيدي لأبي محمد الحسن بن أحمد، ابن متَّويه (مَتُويه)، الذي درس على أبي رشيد النيسابوري، وربما على عبد الجبار (انظر: الباب ٩، الفصل ٣). وابن مزدك سليل أسرة زيدية في الري. وفي تلك الفترة، كان هناك كتاب واحد هو الذي دُرس في الري، وهو كتاب ابن متويه في الفلسفة الطبيعية «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، وعليه شرح (تعليق) -يمكن أن يكون من إملاء ابن مزدك- محفوظ في مخطوطة وحيدة. وجائز أن يكون الذي كتب هذا الشرح -الذي هو ثمرة تعليقه على الكتاب- تلميذه إسماعيل بن علي الفرزادي (أنصاري ٢٠٠٦؛ شميتكه ٢٠٠٨؛ جيماريه ٢٠٠٨). ومن الكتب التي شاعت بين زيدية تلك الحقبة «**شرح الأصول الخمسة**» لعبد الجبار، الذي كان يُعد مرجعًا معتمَدًا في الفكر الاعتزالي في ذلك الوقت. وقد كتب عليه إسماعيل بن علي الفرزادي أيضًا تعليقًا، كما كتب تعليقًا آخر على كتاب «**التبصرة**» لأبي الحسين الهاروني، وهو في مسائل كلامية. وكلا التعليقين لم يزل مخطوطًا (جيماريه ١٩٧٩: f.٦٠؛ أنصاري ٢٠١٥، f.٢٠٦).

وفي زمان إسماعيل بن علي الفرزادي، كان معتزلة الري ينتحلون بلا خلاف مقالات البهشمية، وينكرون آراء أبي الحسين البصري (ت٤٣٦/ ١٠٤٤)، وهو أحد تلامذة عبد الجبار، خالفه في بعض قوله في دروسه، واتخذ لنفسه مذهبًا خاصًا (انظر: الباب ٩، الفصل ٤). وخالف إسماعيل أبا الحسين، والظاهر أنه كان على صلة بركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخُوارزمي (ت٥٣٦/

١١٤١)، الذي كان ممثلًا بارزًا لمذهب أبي الحسين البصري في ذلك الوقت، وقد جرت مراسلات بينه وبين إسماعيل الفرزادي، كما جاء في كتابه **«المعتمد»** (ابن الملاحمي، معتمد، ٣٧١، ٣٧٦، ٣٧٨؛ أنصاري b٢٠١٢). وهذا يدل على أن صلة قامت بين بهشمية الري ومعتزلة خوارزم. وفي تلك الحقبة نفسها، سافر بَلَدِيُّ ابنِ الملاحمي ومعاصرُه، الزمخشريُّ، إلى الري، حيث أخذ عن بعض علماء الزيدية (أنصاري ٢٠١١). وفيما تلا ذلك من أيام، أنفق العالم الزيدي -المذكور آنفًا- زيد بن الحسن بن علي البيهقي البروقني -الذي كان تلميذًا للحاكم الجشمي، ولعلي بن الحسين الديلمي سياه [شاه] سريجان [سربيجان]- بعض الوقت في الري (في طريقه إلى اليمن التي بلغها سنة ٥٤١/ ١١٤٦)، حيث درس عليه زيديتها كتب الزيدية والمعتزلة، ومن بينها كتاب الحاكم الجشمي. ومن أبناء أسرة الفرزادي أيضًا أبو علي الحسن بن علي بن أبي طالب إسحاق الفرزادي، المعروف بخاموش، وقد أدى دورًا كبيرًا في نقل تراث الزيدية الحديثي إلى الري (أنصاري ٢٠٠٦؛ a٢٠٠٩؛ ٢٠١١). وفي القرن السادس/الثاني عشر انخرطت أسرة أخرى في هذه الأنشطة العلمية، وهي أسرة الكَني (مادلونج ١٩٨٨: ٩١)، وكان عماد الدين أبو العباس أحمد بن أبي الحسن بن علي الكني هو إمام الزيدية في الري في منتصف هذا القرن، وهو محدث متكلم. أخذ عن اثنين -على الأقل- من أسرة الفرزادي، وكذلك عن زيد بن الحسن البيهقي (عند وصوله إلى الري، قبل أن يستكمل رحلته إلى اليمن)، وأدى دورًا مهمًّا في نقل كثير من تراث الزيدية الحديثي والكلامي (أنصاري ٢٠٠٦؛ a٢٠٠٩). ولما بلغ زيد بن الحسن البيهقي اليمن، ودرّس في صعدة، كان القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام -العالم الزيدي اليمني الذي مر ذكره- من بين تلامذته. ثم لما أتم بها سنوات ثلاثًا، أزمع العودة إلى وطنه، في صحبة القاضي جعفر الذي رغب في زيارة الري والكوفة، لكن البيهقي مات غير بعيد من رحيلهما، فأتم القاضي رحلته، وأنفق بعض الوقت في الري، حيث تلمذ لأحمد بن أبي الحسن الكني، وكذلك لأحد أبناء أسرة الفرزادي. وجمع

مخطوطات لكثير من آثار الزيدية والمعتزلة، وأجيز برواية كتبهما. وحمل -عند عودته إلى اليمن- كثيرًا من الكتب، وبدا دوره في نقلها في سلاسل الرواية المذكورة في أوائل مخطوطاتها، وكذلك في الإجازات. وقد عمل القاضي جعفر -بأثر مما درَسه في الري، ومما اصطحبه من كتب إلى اليمن- على الدعوة إلى الفكر الاعتزالي البهشمي في اليمن، فأسهم بذلك في نشره بين زيديتها. وعلى الرغم من أن جميع الكتب البهشمية التي صنفها إيرانيون مفقودة الآن -فيما يبدو- في إيران، فإن بعض المخطوطات الإيرانية الأصلية لم تزل موجودة في مكتبات اليمن. والظاهر -فضلًا عما تقدم- أنه قبل رحلة البيهقي إلى اليمن، ورحلة القاضي جعفر إلى إيران وبعدهما، كان العلماء يرحلون بين هذين البلدين (أنصاري ٢٠١٣a؛ زيد ١٩٨٦؛ شوارب ٢٠١١؛ أنصاري وشميتكه ٢٠١٠b؛ أنصاري وشميتكه تحت الطبع). ولم يكن زيدية إيران يرحلون إلى اليمن فحسب، بل كانوا أيضًا يلقوْن الزيدية بانتظام في مكة، حيث يتبادلون الكتب، ويجيز بعضهم بعضًا، وقد رحل يحيى -وهو ولد أحمد بن أبي الحسن الكني- مثلًا إلى مكة، حيث لقي بعض زيدية اليمن (أنصاري ٢٠٠٩a).

وخلال القرن السابع/الثالث عشر فقدت الري كثيرًا من أهميتها بوصفها مركزًا فكريًا للزيدية، بينما أصبح شمال إيران -طبرستان وجيلان- مركزًا مهمًا للهادوية والناصرية، وكذلك مركزًا رائدًا للكلام الزيدي الإيراني -وقد حظيت هذه المنطقة بهذه المكانة حتى بدايات عصر الصفويين. واستمرت هنا دراسة الكلام الاعتزالي في الأجيال التالية، على الرغم من قلة الكتب المحفوظة التي تقوم شاهدًا على ذلك. ومع ذلك، فَقَدَ زيدية إيران الآن -مقارنةً بالمشهد الفكري الحي للزيدية في اليمن (انظر: الباب ٢٧)- مكانهم بوصفهم مشجعين في حقل الكلام (مادلونج ١٩٨٧: المقدمة و١٣٧f؛ ١٩٨٨: ٩١f؛ دانشبازهوه ١٩٧١؛ أنصاري وشميتكه ٢٠١١b؛ أنصاري ٢٠١٢: ٣٣٩-٥٦، ٣٦١-٧٢؛ ٢٠١٥: ١٤٠-٤، ١٥١-٦٦).

(٢)
الأدبيات المختلفة لزيدية إيران

لقد كان الاشتغال برواية الحديث الشيعي محدودًا بين زيدية إيران. وبينما كان لدى أوائل الزيدية في الكوفة واليمن -خلال القرنين الرابع والخامس/ الحادي عشر والثاني عشر- مرويات حديثية تخصهم، كان زيدية إيران -وأكثرهم بهشمية- يروون في الغالب حديث أهل السنة، الذي يؤيد المذهب الزيدي أيضًا، وكانت لهم عناية كبيرة -خلافًا للشيعة الاثني عشرية- بالرد إلى حديث أهل السنة في الاستدلال لآرائهم، وآية ذلك أن أبا الحسين الهاروني قد توسع في «شرح التجريد» في رواية حديث أهل السنة، احتجاجًا لمذهب الهادوية الفقهي (أنصاري ٢٠٠٥). من أجل ذلك كان الحديث محبَّبًا إلى زيدية الري، وخراسان، وشمال إيران، حيث عولوا عليه في تدريس المذهب الزيدي ونقله، وكان له -بجانب الكلام- دور مهم لديهم، فخالفوا بذلك غالبية المعتزلة السنة، الذين لم يُبدوا كبير احتفاءٍ به. وقد أملى الأخوان البطحانيان مجموعًا في الحديث، ظهرت نسخ منه بين أكثر مجموعات الحديث الزيدية أهميةً، في إيران واليمن جميعًا. وكذلك صنف أبو سعد السمان -المذكور آنفًا- كتاب «الأمالي». وكان المرشَد بالله، يحيى بن الحسين الشجري الجرجاني راويًا مهمًّا للحديث، أملى مجموعين حديثيين، كتبهما عنه تلامذته، وكان من أكثر علماء الزيدية تأثيرًا في رواية حديث أهل السنة لتأييد المذهب الزيدي. ولأبيه -الإمام الموفق بالله- تصنيف حديثي كذلك، موسوم بـ «**الاعتبار وسلوة العارفين**». وفي الحق أن هذه الكتب ما عتَّمت حتى شاعت فيما شاع من كتب الحديث بين الزيدية (أنصاري d٢٠٠١؛ a٢٠٠٩؛ b٢٠١٠؛ ٢٠١١).

وعلى الرغم من أن الاشتغال بالتفسير كان مقرّرًا لدى زيدية اليمن، فقد أعرض عنه أئمة الزيدية الأُول في إيران، لا نستثني منهم إلا الناصر الأطروش، وتفسيره مفقود. وفيما عدا ذلك، كان زيدية إيران يعولون غالبًا على تفسيري

الجشمي والزمخشري (أنصاري a٢٠١٢: ٣٣٩-٥٦؛ أنصاري وشميتكه b٢٠١١؛ وانظر أيضًا: أنصاري b٢٠٠٩).

وفي التصانيف الكلامية، تأسى مؤلفو الزيدية في تلك الحقبة على نحو كبير بنموذج كتب المعتزلة في زمانهم، وذلك في المحتوى والأسلوب جميعًا، إلا في الفصول المعقودة للإمامة، حيث كانت تُبتنى دائمًا على معتقدات الزيدية في هذه المسألة. وليس يخفى أن الأسلوب الذي بحث به الزيدية الأُول -كالقاسم بن إبراهيم، والهادي إلى الحق، وآخرين- الإمامة يباين مباينةً كبيرة ما اصطنعه اللاحقون من معتزلة الزيدية، فقد عالج أبو طالب الهاروني الموضوع في كتابه **«الدعامة في تثبيت الإمامة»**، متخذًا منهجًا اعتزاليًا بيِّنًا، فكان أول من سنَّ هذه السنة في الدفاع عن مقالة الزيدية في الإمامة. وهو الموضوع الذي دأب مؤلفو الزيدية على تفويق سهام النقد نحو المعتزلة (غير الزيدية) بشأنه. ومن الأمثلة الشهيرة لذلك كتاب مانكديم «تعليق شرح الأصول الخمسة»، الذي استبدل فيه رأيه الخاص في الإمامة بكلام عبد الجبار فيها، وهو الآن مفقود. وربما ترخص النُّساخ من الزيدية أحيانًا، فاستبدلوا بالأبواب الأصلية في الإمامة مقالتهم فيها. بل حتى لو خلا الكتاب الأصلي من بحث في الإمامة، فإنهم كانوا يضيفون هذا الفصل تمييزًا لهويتهم الزيدية (شميتكه ١٩٩٧؛ أنصاري a٢٠١٢: f٣٨٥).

ومن ملامح النشاط العلمي لزيدية إيران ما أخذوا به أنفسهم من الرد على مقالات الشيعة الاثني عشرية والإسماعيلية (أو الباطنية)، فقد أطال أبو الحسين الهاروني -مثلًا- ذيل القول في الرد على الباطنية، في كتبه وفتاواه، وأبطل في كتابه **«إثبات نبوة النبي»** مقالتهم، منتهجًا في ذلك نهج المعتزلة (شميتكه ٢٠١٢)، وقضى بكفر طائفة الإسماعيلية، وألف رسالة في الرد عليهم، فحمل ذلك معاصرَه الداعي الإسماعيلي حميد الدين الكِرماني (ت٤١٢/ ١٠٢٠) -الذي كان معروفًا في إيران آنذاك- على الرد عليه (أنصاري a٢٠١٠). وقد عُرف أبو الحسين كذلك برده على عالم الإمامية، ابن قِبة الرازي. على أن تراث الزيدية في الرد على الشيعة الاثني عشرية يرجع إلى عهد القاسم بن إبراهيم الرسي، ثم استمر بعد ذلك على يد الهادي وتلامذته، وكان أبو زيد العلوي -المذكور في أول هذا

الباب- أولَ عالم زيدي في إيران يصنف ردًا. وقد هاجم الزيديةُ خاصةً مفاهيم الإمامية الحادثةَ عن «**غيبة**» آخر الأئمة، وهو ما لم تستسغه الزيدية، كما دلَّ على ذلك احتجاج العلوي في «**الإشهاد**»، مما حمل ابن قِبة -بدوره- على الرد عليه. والظن أن كلًا من «**الإشهاد**» للعلوي و«**نقض الإشهاد**» لابن قبة قد صُنفا أواخرَ العَقد الثامن من القرن الثالث/ مطالعَ العقد التاسع من القرن التاسع، أو أوائلَ العقد التاسع من القرن الثالث/ العقد الأول من القرن العاشر. ومعلومٌ كذلك أن أبا زيد العلوي كان من أول الزيدية الذين صنفوا كتابًا أو بابًا في الرد على الإسماعيلية (مدرسي ١٩٩٣؛ أنصاري b٢٠٠٠؛ والقادم a). وقد شهدت الري في أوائل القرن الرابع/ العاشر حضورًا قويًا للإسماعيلية، والشيعة الاثني عشرية، والزيدية، فألمَّ كلٌّ بما عند صاحبه (أمير معزي وأنصاري ٢٠٠٩: f١٩٧). وفي «**الدعامة**» لأبي طالب الهاروني، أن خصمهم الأساسي كانوا هم الاثني عشرية، وتعكس النقود التي وجهها إليهم أبو طالب تلك التي صاغها أبو زيد العلوي على نحو كبير، وتلك التي نقلها أبو العباس الحسني إلى أبي طالب الهاروني. وقد وضع علي بن الحسين الديلمي سياه (شاه) سريجان [سربيجان] شرحًا على «**دعامة**» أبي طالب، سماه «المحيط بأصول الإمامة على مذاهب الزيدية»، ودأب فيه على الرد على «**الشافي في الإمامة**» للإماميِّ الشريف المرتضَى، أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي («عَلَم الهدى»، ت٤٣٦/ ١٠٤٤) (انظر عنه: الباب ١١، الفصل ٣) (أنصاري a٢٠٠١؛ ٢٠١٥: ١٨٠-٤؛ أنصاري وشميتكه a٢٠١١: f.١٩٩ رقم ٧٥). وكتب أبو القاسم الحسني -تلميذُ أبي طالب المذكورُ سلفًا- ردًا أيضًا على كتاب آخر للشريف المرتضى «**المقنع في الغيبة**» (**النقض المكتفي على من يقول بالإمام المختفي**؛ انظر: أنصاري وشميتكه ٢٠١٥: f.١٣٢ رقم ٩٧؛ أنصاري b٢٠١٣). وفي الحق أن مصنفات الرد على الإسماعيلية تعد من تراث الزيدية الراسخ في الري، وفي أماكن أخرى شمال إيران. ولم يقتصر أبو القاسم البُستي على تأليف كتاب في دحض مزاعم الإسماعيلية (ستيرن Stern ١٩٦١)، وإنما كتب أيضًا -كما سبق- كتاب «**المعتمد**»

في الإمامة، حمل فيه على مذهب الاثني عشرية (أنصاري c۲۰۰۱). ولما واجه زيدية إيران نزاريةَ ألَموت الإسماعيليةَ في عهد حسن الصَّبَّاح وأتباعه، تحت وطأة التوترات السياسية، جدُّوا في تصنيف طائفة من الكتب ضد الإسماعيلية (مادلونج ۱۹۸۷: f.۱۳۷، f.۱٦٥).

المراجع

أبو القاسم البُستي (Abu l-Qasim al-Busti) (بحث). **كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق**. تحقيق و. مادلونج وشميتكه. طهران: مركز نشر جامعة إيران، ١٣٨٢/ ٢٠٠٤.

Adang, C., W. Madelung, and S. Schmidtke (eds.) (2011). *Basran Mutazilite Theology: Abu Ali Muhammad b. Khallad's Kitab al-Usul and its Reception. A critical edition of the Ziyadat Sharh al-usul by the Zaydi Imam al-Natiq bi-l-haqq Abu Talib Yahya b. al-Husayn b. Harun al-Buthani.* Leiden: Brill.

Amir-Moezzi, M. A., and H. Ansari (2009). 'Muhammad b. Yaqub al-Kulayni (m. 328 ou 939 /329-40 ou 940-1) et son Kitab al-Kafi: une introduction'. Studia Iranica 38: 191-247.

Ansari, H. (1998). 'Ibn-i Abdak'. *Dairat al-maarif-i buzurg-i islami,* iv. 198f.

Ansari, H. (2000a). 'Kitabi arzishmand dar tarikh-i imaman-i zaydiyya az muallifi Tabari'. *Kitab-i mah-i din* 33 (1379): 12-16.

Ansari, H. (2000b). 'Abu Zayd Alawi va kitab-i u dar radd-i Imamiyya'. *Maarif* 49: 125-9.

Ansari, H. (2000c). 'Wasiyyat-i Junayd-i Baghdadi va yaddashti darbara-yi Siyasat al-muridin'. *Maarif* 50: 141-7.

Ansari, H. (2001a). 'Zaydiyya wa-manabi-i maktub-i Imamiyya'. *Majalla-yi ulum-i hadith* 20: 149-61.

Ansari, H. (2001b). 'Nahj al-balagha pish az Nahj al-Balagha'. *Nashr-i danesh* 1/19: 63-7.

Ansari, H. (2001c). 'Abu l-Qasim-i Busti wa Kitab al-Maratib'. *Kitab-i mah-i din* 39: 3-9.

Ansari, H. (2001d). 'Kitab-ha-yi sufiyane-yi zaydiyan-i irani wa yamani'. *Ayene-yi mirath* 15: 24-9.

Ansari, H. (2005). 'Kitabi hadithi az muallifi zaydi va irani'. *Kitab-i mah-i din* 99: 34-7.

Ansari, H. (2006). 'Kitabi az maktab-i mutakalliman-i mutazili-i Rayy'. *Kitab-i mah din* 106/105/104: 68-75.

Ansari, H. (2009a). 'Nagofte hai az jamii-yi Rayy dar sada-ha-yi panjum u shishum-i qamari'. http://ansari.kateban.com/entry1567.html (consulted 7 May 2015).

Ansari, H. (2009b). 'Abu Yusuf al-Qazwini'. Encyclopaedia Islamica ii. 760-2.

Ansari, H. (2010a). 'Al-Imam al-Muayyad bi-llah al-Haruni: fatawa wa-ajwibat al-masail wa istiftaat wujjihat ilayh fi l-radd ala al-Batiniyya wa-ghayriha min al-masail'. *al-Masar* 33: 57-72.

Ansari, H. (2010b). 'Sunnat-i Amali nawisi dar miyan-i Zaydiyya'.

http://ansari.kateban.com/entry1701.html (consulted 7 May 2015).

Ansari, H. (2011). 'Chand khandan-i zaydi madhhab dar Rayy-i sada-ha-yi panjum u shishum-e qamari u riwayat-i Amali-e Samman'.

http://ansari.kateban.com/entry1827.html (consulted 7 May 2015).

Ansari, H. (2012a). *Barrasihayi tarikhi dar hawza-yi islam wa tashayyu: Majmua-yi nawad maqala wa yaddasht [Historical Studies on Islam and Shiism].* Tehran: Kitabkhana, muze wa markaz-i asnad-i Majlis i shura-yi islami, 1390.

Ansari, H. (2012b). 'Pishguftar: al-Malahimi u Kitab al-Mutamade-u'. Rukn al-Din Ibn al- Malahimi al-Khwarazmi, *al-Mutamad fi usul al-din.* Ed. W. Madelung. Tehran: Mirath-i maktub.

Ansari, H. (2012c). 'Un *muhaddit mutazilite zaydite*: Abu Sad al-Samman et ses *Amali'*. *Arabica* 59: 267-90.

Ansari, H. (2013a). 'Persian Introduction'. Sulayman b. Abd Allah al-Khurashi, *Kitab al-Tafsil li-jumal al-Tahsil.* Facsimile edn. of Ms Berlin, Glaser 51. With Introductions and Indexes by H. Ansari and J. Thiele. Tehran: Mirath-e maktub.

Ansari, H. (2013b). 'Yek raddiyya-yi kuhansali zaydi az Nishabur-i sadayi panjum bar Kitab al-Muqni-yi Sharif-i Murtada dar bara-yi masalat-i ghaybat-imam (2)'.

http://ansari.kateban.com/entry1984.html (consulted 7 May 2015).

Ansari, H. (2014). 'Yek mutakallim-i mutazili-yi zaydi az Astarabad dar nima-yi aghazin-i sada-yi shishum'. http://ansari.kateban.com/entry2182.html (consulted 7 May 2015).

Ansari, H. (2015). *Az ganjina-ha-yi nusakh-i khatti: muarrifi-yi dast-niwishta-ha yi arzesh- mand az kitabkhane-ha-yi bozorg-i jahan dar Howze ye ulum e islami.* Vol. i. Isfahan: Daftar-i tablighat-i ialami, 1394.

Ansari, H. (forthcoming a). 'Abu Zayd al-Alawi'. The Encyclopaedia of Islam. Three. Leiden: Brill.

Ansari, H. (forthcoming b). 'al-Muyyad bi-llah al-Haruni'. *The Encyclopaedia of Islam.* Three. Leiden: Brill.

Ansari, H. (forthcoming c). 'Abu Talib al-Haruni'. *The Encyclopaedia of Islam.* Three. Leiden: Brill.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2010a). 'The Zaydi Reception of Ibn Khallad's *Kitab al-Usul*: The *taliq* of Abu Tahir b. Ali al-Saffar'. *Journal asiatique* 298: 275-302.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2010b). 'Mutazilism after Abd al-Jabbar: *The Kitab Masail al- khilaf fi l-usul'*. Studia Iranica 39: 227-78.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2011a). 'The Literary-Religious Tradition among 7th13 /th Century Yemeni Zaydis: The Formation of the Imam al-Mahdi li-Din Allah Ahmad b. al- Husayn b. al-Qasim (d. 1258 /656)'. *Journal of Islamic Manuscripts* 2: 165-222.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2011b). 'Iranian Zaydism during the 7th13 /th Century: Abu l- Fadl b. Shahrdawir al-Daylami al-Jilani and his Commentary on the Quran'. *Journal asiatique* 299: 205-11.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2012). 'Mutazilism in Rayy and Astarabad: Abu l-Fadl al-Abbas b. Sharwin'. *Studia Iranica* 41: 57-100.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2013). 'The Mutazili and Zaydi Reception of Abu l-Husayn al- Basri's *Kitab al-Mutamad fi usul al-fiqh*: A Bibliographical Note'. Islamic Law and Society 20: 90-109.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2015). 'The Literary-Religious Tradition among 7th13 /th Century Yemeni Zaydis (II): The Case of Abd Allah b. Zayd al-Ansi (d. 1269 /667)'. In D. Hollenberg, C. Rauch, and S. Schmidtke (eds.), *The Yemeni Manuscript Tradition.* Leiden: Brill, 101-54.

Ansari, H., and S. Schmidtke (in press). 'The Cultural Transfer of Zaydi and non-Zaydi Religious Literature from Northern Iran to Yemen, 12th through 14th Century'. In S. Brentjes and J. Renn (eds.), *Thabit ibn Qurra and the 40 Mercenaries: Globalization of Knowledge in Post-Antiquity.* Aldershot: Ashgate.

Danishpazhuh, M. T. (1971). 'Du mashikha-yi Zaydi'. *Nama-yi Minuvi: Majmua-yi si va hasht guftar dar adab u farhang-i Irani bih pas-i panjah sal tahqiqat u mutaliat-i Mujtaba Minuvi.* Ed. Iraj Afshar. Tehran: Chapkhana-yi Kaviyani, 1350, 179-88.

van Ess, J. (1981). 'Some Fragments of the Muaradat al-Quran Attributed to Ibn al-Muqaffa'. In Wadad al-Qadi (ed.), *Studies Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas on his Sixtieth Birthday.* Beirut, 151-63.

Gimaret, D. (1979). '*Les Usul al-hamsa* du Qadi Abd al-Gabbar et leurs commentaires'. Annales islamologiques 15: 47-96.

Gimaret, D. (2008). 'Le Commentaire recemment publie de la *Tadkira* d'Ibn Mattawayh'. Journal asiatique 296: 203-28.

الحاكم الجشمي (al-Hakim al-Jishumi) (شرح). «شرح عيون المسائل». فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد السيد. تونس، ١٩٧٤.

ابن الملاحمي الخُوارَزمي (Ibn al-Malahimi al-Khwarazmi)، ركن الدين محمود (معتَمَد). **كتاب المعتمد في أصول الدين**. طبعة مزيدة ومنقحة لـ و. مادلونج. طهران: ميراثي مكتوب، ٢٠١٣.

Adang, C., W. Madelung, and S. Schmidtke (eds.) (2011). *Basran Mutazilite Theology: Abu Ali Muhammad b. Khallad's Kitab al-Usul and its Reception. A critical edition of the Ziyadat Sharh al-usul by the Zaydi Imam al-Natiq bi-l-haqq Abu Talib Yahya b. al-Husayn b. Harun al-Buthani.* Leiden: Brill.

Amir-Moezzi, M. A., and H. Ansari (2009). 'Muhammad b. Yaqub al-Kulayni (m. 328 ou 939 /329-40 ou 940-1) et son Kitab al-Kafi: une introduction'. Studia Iranica 38: 191-247.

Ansari, H. (1998). 'Ibn-i Abdak'. *Dairat al-maarif-i buzurg-i islami,* iv. 198f.

Ansari, H. (2000a). 'Kitabi arzishmand dar tarikh-i imaman-i zaydiyya az muallifi Tabari'. *Kitab-i mah-i din* 33 (1379): 12-16.

Ansari, H. (2000b). 'Abu Zayd Alawi va kitab-i u dar radd-i Imamiyya'. *Maarif* 49: 125-9.

Ansari, H. (2000c). 'Wasiyyat-i Junayd-i Baghdadi va yaddashti darbara-yi Siyasat al-muridin'. *Maarif* 50: 141-7.

Ansari, H. (2001a). 'Zaydiyya wa-manabi-i maktub-i Imamiyya'. *Majalla-yi ulum-i hadith* 20: 149-61.

Ansari, H. (2001b). 'Nahj al-balagha pish az Nahj al-Balagha'. *Nashr-i danesh* 1 /19: 63-7.

Ansari, H. (2001c). 'Abu l-Qasim-i Busti wa Kitab al-Maratib'. *Kitab-i mah-i din* 39: 3-9.

Ansari, H. (2001d). 'Kitab-ha-yi sufiyane-yi zaydiyan-i irani wa yamani'. *Ayene-yi mirath* 15: 24-9.

Ansari, H. (2005). 'Kitabi hadithi az muallifi zaydi va irani'. *Kitab-i mah-i din* 99: 34-7.

Ansari, H. (2006). 'Kitabi az maktab-i mutakalliman-i mutazili-i Rayy'. *Kitab-i mah din* 106 /105 /104: 68-75.

Ansari, H. (2009a). 'Nagofte hai az jamii-yi Rayy dar sada-ha-yi panjum u shishum-i qamari'. http: / /ansari.kateban.com /entry1567.html (consulted 7 May 2015).

Ansari, H. (2009b). 'Abu Yusuf al-Qazwini'. Encyclopaedia Islamica ii. 760-2.

Ansari, H. (2010a). 'Al-Imam al-Muayyad bi-llah al-Haruni: fatawa wa-ajwibat al-masail wa istiftaat wujjihat ilayh fi l-radd ala al-Batiniyya wa-ghayriha min al-masail'. *al-Masar* 33: 57-72.

Ansari, H. (2010b). 'Sunnat-i Amali nawisi dar miyan-i Zaydiyya'. http: / / ansari.kateban.com /entry1701.html (consulted 7 May 2015).

Ansari, H. (2011). 'Chand khandan-i zaydi madhhab dar Rayy-i sada-ha-yi panjum u shishum-e qamari u riwayat-i Amali-e Samman'.

http: / /ansari.kateban.com /entry1827.html (consulted 7 May 2015).

Ansari, H. (2012a). *Barrasihayi tarikhi dar hawza-yi islam wa tashayyu: Majmua-yi nawad maqala wa yaddasht]Historical Studies on Islam and Shiism[.* Tehran: Kitabkhana, muze wa markaz-i asnad-i Majlis i shura-yi islami, 1390.

Ansari, H. (2012b). 'Pishguftar: al-Malahimi u Kitab al-Mutamade-u'. Rukn al-Din Ibn al- Malahimi al-Khwarazmi, *al-Mutamad fi usul al-din.* Ed. W. Madelung. Tehran: Mirath-i maktub.

Ansari, H. (2012c). 'Un *muhaddit mutazilite zaydite*: Abu Sad al-Samman et ses *Amali'. Arabica* 59: 267-90.

Ansari, H. (2013a). 'Persian Introduction'. Sulayman b. Abd Allah al-Khurashi, *Kitab al-Tafsil li-jumal al-Tahsil.* Facsimile edn. of Ms Berlin, Glaser 51. With Introductions and Indexes by H. Ansari and J. Thiele. Tehran: Mirath-e maktub.

Ansari, H. (2013b). 'Yek raddiyya-yi kuhansali zaydi az Nishabur-i sadayi panjum bar Kitab al-Muqni-yi Sharif-i Murtada dar bara-yi masalat-i ghaybat-imam (2)'. http://ansari.kateban.com/entry1984.html (consulted 7 May 2015).

Ansari, H. (2014). 'Yek mutakallim-i mutazili-yi zaydi az Astarabad dar nima-yi aghazin-i sada-yi shishum'. http://ansari.kateban.com/entry2182.html (consulted 7 May 2015).

Ansari, H. (2015). *Az ganjina-ha-yi nusakh-i khatti: muarrifi-yi dast-niwishta-ha yi arzesh- mand az kitabkhane-ha-yi bozorg-i jahan dar Howze ye ulum e islami.* Vol. i. Isfahan: Daftar-i tablighat-i ialami, 1394.

Ansari, H. (forthcoming a). 'Abu Zayd al-Alawi'. The Encyclopaedia of Islam. Three. Leiden: Brill.

Ansari, H. (forthcoming b). 'al-Muyyad bi-llah al-Haruni'. *The Encyclopaedia of Islam.* Three. Leiden: Brill.

Ansari, H. (forthcoming c). 'Abu Talib al-Haruni'. *The Encyclopaedia of Islam.* Three. Leiden: Brill.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2010a). 'The Zaydi Reception of Ibn Khallad's *Kitab al-Usul*: The *taliq* of Abu Tahir b. Ali al-Saffar'. *Journal asiatique* 298: 275-302.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2010b). 'Mutazilism after Abd al-Jabbar: *The Kitab Masail al- khilaf fi l-usul'.* Studia Iranica 39: 227-78.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2011a). 'The Literary-Religious Tradition among 7th13/th Century Yemeni Zaydis: The Formation of the Imam al-Mahdi li-Din Allah Ahmad b. al- Husayn b. al-Qasim (d. 1258/656)'. *Journal of Islamic Manuscripts* 2: 165-222.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2011b). 'Iranian Zaydism during the 7th13/th Century: Abu l- Fadl b. Shahrdawir al-Daylami al-Jilani and his Commentary on the Quran'. *Journal asiatique* 299: 205-11.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2012). 'Mutazilism in Rayy and Astarabad: Abu l-Fadl al-Abbas b. Sharwin'. *Studia Iranica* 41: 57-100.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2013). 'The Mutazili and Zaydi Reception of Abu l-Husayn al- Basri's *Kitab al-Mutamad fi usul al-fiqh*: A Bibliographical Note'. Islamic Law and Society 20: 90-109.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2015). 'The Literary-Religious Tradition among 7th13 /th Century Yemeni Zaydis (II): The Case of Abd Allah b. Zayd al-Ansi (d. 1269 /667)'. In D. Hollenberg, C. Rauch, and S. Schmidtke (eds.), *The Yemeni Manuscript Tradition.* Leiden: Brill, 101-54.

Ansari, H., and S. Schmidtke (in press). 'The Cultural Transfer of Zaydi and non-Zaydi Religious Literature from Northern Iran to Yemen, 12th through 14th Century'. In S. Brentjes and J. Renn (eds.), *Thabit ibn Qurra and the 40 Mercenaries: Globalization of Knowledge in Post-Antiquity.* Aldershot: Ashgate.

Danishpazhuh, M. T. (1971). 'Du mashikha-yi Zaydi'. *Nama-yi Minuvi: Majmua-yi si va hasht guftar dar adab u farhang-i Irani bih pas-i panjah sal tahqiqat u mutaliat-i Mujtaba Minuvi.* Ed. Iraj Afshar. Tehran: Chapkhana-yi Kaviyani, 1350, 179-88.

van Ess, J. (1981). 'Some Fragments of the Muaradat al-Quran Attributed to Ibn al-Muqaffa'. In Wadad al-Qadi (ed.), *Studies Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas on his Sixtieth Birthday.* Beirut, 151-63.

Gimaret, D. (1979). *'Les Usul al-hamsa* du Qadi Abd al-Gabbar et leurs commentaires'. Annales islamologiques 15: 47-96.

Gimaret, D. (2008). 'Le Commentaire recemment publie de la *Tadkira* d'Ibn Mattawayh'. Journal asiatique 296: 203-28.

مانكديم ششديو (Mankdim Shashdiw) (تعليق). **تعليق شرح الأصول الخمسة**. منشور بوصفه شرح الأصول [منسوب خطأً لعبد الجبار]. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة: وهبة، ١٣٨٤/ ١٩٩٥.

Modarressi, H. (1993). *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam.* Princeton: The Darwin Press.

Mourad, S. (2012). 'The Revealed Text and the Intended Subtext: Notes on the Hermeneutics of the Quran in Mutazila Discourse as Reflected in the Tahdhib of al-Hakim al-Jishumi (d. 1101 /494)'. In F. Opwis and D. Reisman (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Festschrift in Honor of Dimitri Gutas on his 65th Birthday.* Leiden: Brill, 367-97.

Mourad, S. (2013). 'Towards a Reconstruction of the Mutazili Tradition of Quranic Exegesis: Reading the Introduction to the Tahdhib of al-Hakim al-Jishumi (d. 1101 /494) and its Application'. In K. Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Quranic Exegesis (2nd8/th- 9th15/th Centuries).* Oxford: Oxford University Press, 101-37.

(al-Murshad bi-llah) المرشَد بالله أبو الحسين يحيى بن الحسين بن إسماعيل الشجري الجُرجاني (سيرة). **سيرة الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني**. تحقيق صالح عبد الله قُربان. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ١٤٢٤/٢٠٠٣.

(Nasir al-Utrush al-Kabir) ناصر الأُطروشي الكبير (بساط). **البساط**. تحقيق ع. أ. جدبان. صعدة، ١٩٩٧.

Schmidtke, S. (ed. and trans.) (1997). *A Mutazilite Creed of az-Zamahsari (d. 538/1144) (al- Minhag fi usul ad-din).* Stuttgart: Steiner.

Schmidtke, S. (2008). 'MS Mahdawi 514: An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitab al-Tadhkira'. In A. Akasoy and W. Raven (eds.), *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber.* Leiden: Brill, 139-62.

Schmidtke, S. (2012). 'Biblical Predictions of the Prophet Muhammad among the Zaydis of Iran'. Arabica 59: 218-66.

Schwarb, G. (2011). 'Mutazilism in the Age of Averroes'. In P. Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century.* London: Warburg Institute, 251-82.

Sergeant, R. B. (1953). 'A Zaidi Manual of Hisbah of the 3rd Century'. *Rivista degli studi orientali* 28: 1-34.

الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن (تهذيب) (al-Shaykh al-Tusi). **تهذيب الأحكام**. تحقيق حسن موسوي خرسان. طهران، ١٩٧١.

Stern, S. M. (1961). 'Abu l-Qasim al-Busti and his Refutation of Ismailism'. *Journal of the Royal Asiatic Society* 14-35.

زرياب، ع. (١٩٩٤). **أبو القاسم البلخي** (Zaryab) Dairat al-maarif-i buzurg-i islami. طهران، vi. ١٥٠-٧.

زرزور، عدنان محمد (١٩٧١). **الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن**. بيروت: مؤسسة الرسالة. (Zarzur)

Zayd, M. A. (1986). *Les Tendences de la pensee mutazilite au Yemen au 4eme/12eme siecle.* Ph.D. dissertation, Universite de Paris III (Arabic trans. Sanaa 1997).

الفصل الحادي عشر
التلقي الشيعي للاعتزال
لدى الاثني عشرية (٢)

حسن أنصاري وزابينه شميتكه

(١)
علم الكلام الشيعي في حياة الأئمة

لقد مرَّ تاريخ علم الكلام العقلاني [أو ذي النزعة العقلية] لدىٰ الشيعة الاثني عشرية -فيما بين منتصف القرن الثالث/التاسع والقرن السابع/الثالث عشر- بسلسلة من المراحل، لكلٍّ منها سماتُه المذهبية الخاصة[1]. وقد بدأ الكلام الشيعي (الإمامي الأوليّ) يتطور في حياة الأئمة (عصر الحضور) (انظر أيضًا: الفصل ٤). وكان عجبًا توافرُ شهادات ما بقي من كتب التراجم والفِرَق بأنه منذ عهد الإمام جعفر الصادق (ت١٤٨/ ٧٦٥)، والمتكلمون مذكورون في أصحاب الأئمة (مدرسي ١٩٨٤ ٢٤ وما بعدها ١٩٩٣ ١٠٩ وما بعدها؛ كولبرج Kohlberg ١٩٨٦؛ ١٩٨٨؛ فان إس ١٩٩١-٧: ١/ ٢٧٢-٤٠٣). وفي موقف الأئمة من اشتغال أتباعهم بالكلام نوعُ غموض، ففي كثير من الروايات المحفوظة أنهم أنكروا مظاهر النظر العقلي في القضايا العقدية، وفي بعضها أن ضربًا من الجدل في مسائل الاعتقاد دارت رحاه بين الأئمة وأصحابهم (كولبرج ١٩٨٨؛

---

(١) يتوجه حسن أنصاري بالشكر إلىٰ معهد الدراسات المتقدمة (Institute for Advanced Study) ببرينستون (Princeton)، بنيو رسي، الذي استضافه بوصفه عضوًا طيلة مدة إعداد هذا الفصل.

مدرسي ١٩٩٣: ١١٠؛ أبراهموف Abrahamov ٢٠٠٦؛ مادلونج ٢٠١٦). وثمة أدلة علىٰ أن المتكلمين حظُوا بالتشجيع والتأييد الصريح من الأئمة، الذين أكبروا قدرتهم في الدفاع بجدارة عن مقالات الشيعة في المناظرات مع الخصوم من غير الشيعة، مسلمين وغير مسلمين (مدرسي ١٩٨٤: ٢٥-٣٢؛ ١٩٩٣: ١١٥؛ مادلونج ٢٠١٤: ٤٦٨). بل أكد الأئمة صراحةً -علاوةً علىٰ ذلك- تقدمَ العقل علىٰ الوحي (مادلونج ٢٠١٤: ٤٦٦.f). وفي الحق أن اشتغال المتكلمين بالدفاع عن مفاهيم الشيعة يتجلىٰ في كثير من عناوين الكتب المحفوظة في التراجم وفي أثبات الكتب المعنية بالإمامة، التي تتصل بمقالات الشيعة[1]. وتدل هذه [العناوين] أيضًا علىٰ أن متكلمي الشيعة المتقدمين كانوا معنيين بمسائل كلامية أخرىٰ خارج النطاق الموضوعي الضيق لفكرة الإمامة التي احتدم الجدل في شأنها[2]. وهي كذلك شاهدة علىٰ الاتساع الفكري لديهم، فهم لم يكونوا متضلعين من «الكلام»، مشاركين مشاركة قوية في الجدل العقدي في زمانهم فحسب، وإنما كانوا موصولي السبب أيضًا بمجالات أخرىٰ، كالفلسفة. وثمة معلومات أخرىٰ عن الآراء العقدية لمتكلمي الشيعة المتقدمين يمكن استخلاصها من كتب الفِرَق والمقالات، وأهمها «**كتاب الانتصار**» للخياط (توفي نحو ٣٠٠/ ٩١٣)، وكتاب «**المقالات**» للأشعري (ت٣٢٤/ ٩٣٦). علىٰ أن التعويل علىٰ هذه الكتب ينبغي أن يحوطه نوعُ حذر؛ لما هو معلوم من مذاهب مؤلفيها. ويمكن استخلاص مزيد من المعلومات عن أقوالهم العقدية أيضًا، وعن عقائد الأئمة أنفسهم، من التراث الإمامي فيما تلا ذلك من قرون (مادلونج ٢٠١٤).

---

(١) أقدم كتاب تراجم شيعي موجود هو كتاب «الرجال»، المنسوب إلىٰ البرقي (ت٢٧٤/ ٨٨٧-٨ أو ٢٨٠/ ٨٩٣)، وكتاب «الرجال» للكشي (نحو أوائل القرن الرابع/العاشر)، وكتاب «الرجال» لابن الغضائري (نحو أوائل القرن الخامس/الحادي عشر)، وكتاب «الرجال» للنجاشي (ت٤٥٠/ ١٠٥٨)، وكتاب «الرجال» للشيخ الطوسي (ت٤٦٠/ ١٠٦٧)، وكذلك كتابه «الفهرست».

(2) For the first two centuries, see Modarressi 2003; for the Shii kalam literature until the end of the third/ninth century, see van Ess 1991-7: v. 66-103. Bio-bibliographical reference works for Shii mutakallimun and their writings from the third/ninth century onwards are MTK, MTM, as well as, more generally, Agha Buzurg al-Tihrani 1983.

وقد أفضىٰ غموض موقف الأئمة من الاشتغال بعلم الكلام العقلاني إلىٰ أن لقي متكلمو الشيعة المتقدمون معارضة مستمرة من الأغلبية الساحقة من أقرانهم من الشيعة، الذين حددوا دورهم في التلقي المطلق [غير المشروط] عن الأئمة وحدهم، ثم في نقل ما تعلموه منهم، وهو ما يعني العزوف عن الخوض في الجدل الكلامي (مدرسي ١٩٨٤: ١١٠ وما بعدها، ١١٤ وما بعدها). وقد أنكر المحدِّثون علىٰ المتكلمين -في استقلالهم بالنظر- منازعتَهم الأئمةَ سلطتَهم. علىٰ أن من المهم أن نذكر -في هذا السياق- أن الأمر عند متقدمي الشيعة لم يكن كحاله عند أهل السنة، الذين اطَّرد النزاع عندهم بين متكلميهم ومحدِّثيهم في تقييم الأحاديث. فقد كان متكلمو الشيعة -في الوقت نفسه- أتباعًا وأصحابًا للأئمة، كالمؤمنين الذين يروون عنهم سواءً بسواء (مدرسي ٢٠٠٣)، واستمدوا مقالاتهم العقدية -في العموم- من تعاليمهم؛ إذْ كانوا يعتقدون أن الأئمة هم المصدر الأساسي للعلم، بينما أخروا العقل ليكون وسيلة للجدل، وللخوض فيما يسمىٰ بـ «لطيف الكلام» (مدرسي ١٩٩٣: f.١١٢؛ وانظر أيضًا دراسات مادلونج المعمَّقة المتصلة بذلك: ١٩٧٠؛ ١٩٧٩؛ ٢٠١٤؛ فان إس ١٩٩١-٧: .i ٢٧٢-٤٠٣؛ وكذلك بيهوم -ضو Bayhom-Daou ٢٠٠١). من أجل ذلك كان المتكلمون علىٰ وفاق -مذهبيًّا- مع مخالفيهم من المحدِّثين.

ومن الممكن الوقوف علىٰ تعاليم الأئمة من تراث الإمامية الحديثي. وقد بيَّن و. مادلونج في دراسته لكتاب «الأصول من الكافي» لمحمد بن يعقوب الكُلَيْني (ت٣٢٩/ ٩٤١) أن الأئمة «جعلوا يؤيدون شيئًا فشيئًا آراء المعتزلة» (مادلونج ٢٠١٤: ٤٦٨)، فمهدوا بذلك السبيلَ لتلقي الإمامية الفكرَ الاعتزالي في زمان الغيبة (انظر: الفصل ٢). وهم لا يقولون فقط بتقدم العقل علىٰ الحديث النبوي، بل إن مفاهيمهم عن الله بوصفه موجودًا متعاليًا غير مادي، وعن توحيده، وكذلك تفرقتَهم بين صفاته الذاتية والحادثة (God's essential and originated attributes) كانت موافقةً إلىٰ حدٍّ كبير لمقالات المعتزلة (مادلونج ٢٠١٤: ٤٦٨-٧٢). واتخذ الأئمة -في مسألة أفعال الإنسان- موقفًا وسطًا بين القولين المتعارضين بالجبر والتفويض، وهو الذي عبَّر عنه جعفر الصادق في القول المشهور عنه: «لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين الأمرين»، يريد بذلك

التوفيق بين فكرتين: أن الله خالقٌ، مدبرٌ لكل شيء، وأنه حكم عدل، يثيب الناس ويعاقبهم بما اكتسبته أيديهم. ويبدو أن هذا أيضًا هو الذي حدا الأئمة علىٰ القول بـ «البَداء»، الذي يعني أن الله يُعَلِّق حكمه أو يبدله إذا تغيرت الظروف (مادلونج ٢٠١٤: f.٤٧٣).

وعلىٰ الرغم من هذا الاتجاه العام، فقد تطورت دوائر شتىٰ من المتكلمين الشيعة خلال هذه الفترة، وكان بينها اختلافات كثيرة في تفاصيل أدلتها، وفي مقالاتها العقدية، لكن اكتمال الصورة لم يزل محض أمنية. وكان أكثر المتكلمين شهرةً أبا محمد هشام بن الحكم (ت١٧٩/ ٧٩٥-٦)، وقد تشيع -خلافًا لأغلب متكلمي الشيعة في زمانه- في مرحلة متأخرة من حياته، بتأثير فيما يبدو من الإمام جعفر الصادق. وكان قد اطلع قبل ذلك علىٰ المفاهيم الثنوية من قِبَل الزنديق، أبي شاكر الديصاني، ومال إلىٰ مذهب جهم بن صفوان (انظر: الفصل ٣ عن جهم). وهذا يفسر بعض الجدل الذي دارت رحاه في مسائل عقدية، وخاصة بين هشام بن الحكم والإمام جعفر الصادق، ويفسر كذلك الخلاف المذهبي بين هشام وبعض المتكلمين الشيعة الآخرين آنذاك (مادلونج ٢٠١٤؛ وانظر أيضًا: الحسيني ١٩٨٩-٩٠؛ فان إس ١٩٩١-٧: .i ٣٤٩-٨٢؛ بيهوم -ضو ٢٠٠٣). وأشهر من مثَّل حلقته من تلامذته أبو محمد يونس بن عبد الرحمن القُمي (فان إس ١٩٩١-٧: .i ٣٨٧-٩٢). وخلف يونسَ تلميذٌ آخر لهشام بن الحكم، هو أبو جعفر محمد بن خليل السكاك، تلاه أبو محمد الفضل بن شاذان النيسابوري (ت٢٦٠/ ٨٧٣) (نجاشي، رجال ٣٠٦-٨، رقم ٨٤٠). وابن شاذان أحد أقدم متكلمي الشيعة الذين بقي لهم تصنيف؛ أعني كتاب «**الإيضاح**» (ولم تزل صحة نسبته محل خلاف؛ انظر: مدرسي٢٠٠٣: xvii؛ أنصاري ٢٠١٢: ٦٨٥-٩١). ومما تجدر ملاحظته كذلك أنه أول من كتب ردًّا علىٰ محمد بن كرَّام (أو كِرام) (ت٢٥٥/٨٩٦)، مؤسسِ الكرامية التي سُميت باسمه (انظر: الفصل ١٥)، وأغلبُ الظن أنه صنفه في حياة هذا الأخير (مقدمة المحقق لكتاب الفضل بن شاذان «**الإيضاح**»؛ بيهوم -ضو ٢٠٠١؛ باكتشي Pakatci ١٩٩٨b).

(٢)
علم الكلام الشيعي أثناء الغيبة الصغرى

وقد شهد الشيعة الاثنا عشرية -خلال الفترة الانتقالية القصيرة المسماة بالغيبة الصغرىٰ (٢٦٠/٨٧٤ - ٣٢٩/٩٤١) (انظر توصيفًا عامًّا لها لدىٰ: مدرسي ١٩٩٣؛ هايس Hayes ٢٠١٥؛ أنصاري تحت الطبع)- انعطافًا زائدًا نحو المعتزلة، لم تقتصر عواقبه الوخيمة علىٰ المتكلمين من الإمامية فحسب، وإنما تجاوزتهم إلىٰ المحدثين أيضًا. فلم يعد الإمام الآن هو المصدر الأساسي للعلم؛ إذ قد عزا المتكلمون في هذا الصدد دورًا أكبر للعقل، وجرت بالمفاهيم الاعتزالية أقلامُهم -وأهمُّها مفهوم العدالة الإلهية- تأييدًا لمقالتهم في الإمامة من الوجهة النظرية (مدرسي ١٩٩٣: ١١٥ وما بعدها؛ أنصاري تحت الطبع). وعَدَلُوا عن مقالتهم الوسط في أفعال العباد، واستبدلوا بها مذهبَ المعتزلة في استقلال المرء بفعله. ثم لم يزل متكلموهم تهوِي أفئدتُهم وألسنتهم -عند حديثهم عن وجود الله وصفاته- إلىٰ مصطلحات أهل الاعتزال وآرائهم. وقد بدأ هذا الاتجاهَ الجديدَ طائفةٌ من متكلمي الشيعة، وأعانهم عليه نفرٌ ممن اتصلوا أولَ الأمر بالمعتزلة، ثم لحقوا بعد ذلك بصفوف الإمامية. فمن الأولِين نذكر عالمين كانا في مطالع القرن الرابع/العاشر، وهما: أبو الحسين محمد بن بشر السُّوسَنْجِردي، وأبو محمد عبد الرحمن بن أحمد بن جَبرويه العسكري (مدرسي ١٩٩٣: ١١٦، f١١٨). وكان من بين أشهر متكلمي الشيعة أثناء «الغيبة الصغرىٰ» رجلان من أسرة نَوْبَخت في بغداد -التي كانت المركز الاجتماعي والسياسي للشيعة، حيث ازدهرت العلوم العقلية، ومن بينها الكلام- وهما: أبو سهل إسماعيل بن علي (ولد ٢٣٧/٨٥١، وتوفي ٣١١/٩٢٤)، وابن أخته أبو محمد الحسن بن موسىٰ (توفي بين ٣٠٠/٩١٢ و٣١٠/٩٢٢). ولم يقتصر هذان الإمامان علىٰ المصير إلىٰ مقالتي الإمامة والغيبة، معولَيْن في ذلك علىٰ المفاهيم الاعتزالية، وإنما أسهما إسهامًا كبيرًا في المجال الاجتماعي والسياسي، مقتفين آثار أسلافهم (إقبال

١٩٦٦؛ أنطوني Anthony ٢٠١٣). وبوسعنا أن نقول إن أبا سهل النوبختي يُعد - مع الحسين بن الروْح [كذا، ولعلها روْح] النوبختي (ت٣٢٦/٩٣٨) (كلم ١٩٨٤)، وهو ثالث نواب الإمام المختفي- أبرز ممثليْن للأسرة في زمان «الغيبة الصغرىٰ». كان أبو سهل متكلمًا وشاعرًا، وراعيًا للأدب، والظاهر أنه عمل بالكتابة في أكثر حياته. والحق أن عناوين كتبه المذكورة في ترجمته تنبئ بسعة علمه، فهي تعرض لغير قليل من الموضوعات، فقد كَتَب في الإمامة، وفي نقد الفِرَق غير الشيعية، غيرَ مستثنٍ المعتزلةَ، وفي أصول الفقه، وفي الرد علىٰ اليهود وعلىٰ غيرهم ممن أنكر دعوة النبي ﷺ، وفي مباحث خاصة من علم الكلام، وفي نقد مسائل كلامية أخرىٰ (النجاشي، رجال، f٣١. رقم ٦٨؛ ابن النديم، الفهرست، ١ ii/ f٦٣٤؛ مادلونج a١٩٨٥؛ أنصاري a٢٠٠٩). وعُرف الحسن ابن موسىٰ خاصة بكتابه **«فرق الشيعة»**، الذي يعد أهم مصادرنا في معرفة متقدمي فرقهم. وقد سار سيرة أبي سهل، فقال بكثير من أقوال المعتزلة، غير أنه أنكر منها ما لا يوافق آراء الشيعة في عمومها، كمقالتهم في الإمامة، وفي الوعيد، وفي المنزلة بين المنزلتين. وأحاط علمًا -مع ذلك- بفلسفة أرسطو، كما يدل علىٰ ذلك كتابه المفقود **«الآراء والديانات»**، الذي أكثر اللاحقون النقل عنه في كتبهم (مادلونج ٢٠١٣؛ وانظر أيضًا: راشد ٢٠١٥). وعلىٰ الرغم من أن كتبه الكلامية كلها مفقودة، فإن طائفة صالحة من كلامه حفظتها لنا كتب الشيخ الصدوق (انظر عنه: الفصل ٣) وآخرين (أنصاري a٢٠٠٩)، وظلت مقالات بني نوبخت في الاعتقاد مشارًا إليها من قِبَل من جاء بعدهم من مؤلفي الشيعة وغير الشيعة؛ كالشيخ المفيد (انظر عنه: الفصل ٣)، الذي دأب علىٰ آراء بني نوبخت الكلامية في كتابه **«أوائل المقالات في المذاهب المختارات»** (مكدرمت McDermott ١٩٧٨ : ٢٢-٥)، بينما اعتمد المعتزلي ركن الدين محمود بن محمد ابن الملاحمي الخوارزمي (ت٥٣٦/١١٤١) اعتمادًا كبيرًا في كتابه **«المعتمد في أصول الدين»** علىٰ كتاب الحسن بن موسىٰ **«الآراء والديانات»** (مادلونج ٢٠١٣).

كان أبرز المعتزلة الذين تحولوا إلىٰ الشيعة الاثني عشرية أثناء الغيبة الصغرىٰ أبا عبد الله محمد بن عبد الله بن مُمْلَك (أو مَمَلَك) الأصبهاني (مدرسي ١٩٩٣ : f.١١٦)، وأبا أحمد محمد بن علي العبدكي (ابن عبدك)، الذي بقي

-فيما يبدو- بين التشيع والاعتزال (الطوسي، فهرست، ٢٢٩ رقم ٩٠٦؛ أنصاري a١٩٩٨)، وأبا جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي، وهو أشهرهم (مدرسي ١٩٩٣: ١١٧ وما بعدها)، وقد عاش في الري في النصف الثاني من القرن الثالث/التاسع، وكانت هذه المدينة تعد في ذلك العهد -مع بغداد- أحد المراكز الفكرية الرائدة للشيعة الاثني عشرية. وعُرف ابن قبة بأن (له كتبًا في الكلام)، بعضُها في الإمامة. وكان معاصرًا لأبي القاسم البلخي (ت٣١٩/ ٩٣١)، فدار بينهما جدل مكتوب في مسألة الإمامة، واضطلع كذلك بالرد علىٰ أبي علي الجُبَّائي (ت٣٠٣/٩١٦). والحق أن نزاعه مع البلخي والجبائي يدل علىٰ ما كان له من نفوذ فيما وراء الري، وتدل عليه أيضًا مراسلاتُه مع الحسن بن موسىٰ النوبختي، وكذلك ما تركته مؤلفاته من أثرٍ في الشريف المرتضىٰ (اقرأ عنه المبحث ٣). وتذكر كتب التراجم -سوىٰ ابن قبة- العلماء الآتية أسماؤهم في أثناء «الغيبة الصغرىٰ»، وبعدها: أبو عبد الله جعفر بن أحمد ابن وَنَدَك الرازي (نجاشي، رجال، ١٢٢ رقم ٣١٦)، وأبو بكر محمد بن خلف الرازي (نجاشي، رجال، ٣٨١ رقم ١٠٣٤)، وأبو الطيب الرازي (الطوسي، فهرست، ٢٢٥ رقم ٨٧٤)، وأبو منصور الصرام، الذي نشِط في نيسابور (الطوسي، فهرست، ٢٢٥ رقم ٨٧٣)، وكذلك العلماء الثلاثة الآتون، وكانوا جميعًا شيوخًا للشيخ المفيد: أبو الجيش البلخي (ت٣٦٧/٩٧٨) (أنصاري a٢٠٠٩)، وطاهر غلام أبي الجيش (أنصاري b٢٠٠٩: ١٨١)، وابن أبي عقيل العماني (مدرسي ١٩٨٤: ٣٥-٧).

(٣)

علم الكلام الشيعي أثناء الغيبة الكبرى

من الممكن أن نصف -بحق- القرون الأولىٰ مما يسمىٰ بـ «الغيبة الكبرىٰ» (منذ ٣٢٩/ ٩٤١) بأنها عهد الاندماج، فقد شهد ذروة انعطاف الإمامية نحو الاعتزال، الذي بشر به عمل أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي العُكبري (الشيخ المفيد، ولد ٣٣٦/٩٤٨ وتوفي ٤١٣/ ١٠٢٢) (سورديل Sourdel

١٩٧٢؛ ١٩٧٣؛ مكدرمت ١٩٧٨؛ ١٩٨٩؛ ساندر Sander ١٩٩٤؛ الجعفري ١٩٩٢-a٣؛ طباطبائي ١٩٩٢-٣؛ بيهوم ضو ٢٠٠٥؛ أنصاري تحت الطبع)، ثم بلغ ذروته في عمل تلميذه، الشريف المرتضىٰ، أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي (علم الهدىٰ، ولد ٣٥٥/٩٦٧ وتوفي ٤٣٦/ ١٠٤٤) (انظر في حياته: محيي الدين ١٩٥٧؛ معتوق (٢٠١) ٢٠٠٨)، وهو أخو الشريف الرضي (ت٤٠٦/١٠١٦)، صاحب «**نهج البلاغة**».

وقد ترك المعتزلة -مع ذلك- أثرهم في محدِّثي الإمامية خلال تلك الحقبة، كما يظهر في عمل أبي جعفر محمد بن علي، ابن بابُويه (بابَويه) القُمي (الشيخ الصدوق، ت٣٨١,/ ٩٩١). وكان ابن بابويه أبرز رجال الحديث الإمامي في جيله، عالمًا -مع ذلك- بمقالات المتكلمين العقدية من إمامية وغير إمامية. أصله من قُم، غير أنه أنفق أكثر حياته في الري -مركز المعتزلة الفكري في زمان وزارة أبي القاسم إسماعيل بن عباد (الصاحب ابن عباد، ولد ٣٢٦/ ٩٣٨ وتوفي ٣٨٥/ ٩٢٥)- وبها مات (انظر في سيرته: أنصاري تحت الطبع). وعلىٰ الرغم من إنكاره الكلام، فقد رد كل فكرة تنطوي علىٰ تشبيه الله بالخلق، وذكر في مقدمة كتابه «التوحيد» -وهو كتاب حديثي عقدي أَلَّفه في إبان إقامته بالري- ما حمله علىٰ تأليف هذا الكتاب، وهو أن الشيعة الاثني عشرية كانوا يُتَّهمون بالقول بالتشبيه والجبر (وفي الحق أن بعض مُحَدِّثيهم في ذلك العهد كانوا يَدينون بذلك)، فأراد دفع هذه التهمة عن الإمامية، مبينًا أخذهم بأفكار المعتزلة في التنزيه والعدل الإلهي. وعلىٰ الرغم من أن كتابه مبنيٌّ ابتداءً علىٰ الحديث، لا العقل، فقد بَحَث فيه بعض الموضوعات التي كانت تُناقش عادةً بين المعتزلة، كما أن بنية الكتاب لا تعدو أن تكون صدىٰ لما كانت عليه كتب الكلام في عصره (انظر: مكدرمت ١٩٧٨: ١٣، ٣١٥-٦٩؛ ساندر ١٩٩٤: في مواضع متفرقة). وقد ساق مقاربة مماثلة في مختصره العقدي «**اعتقادات الإمامية**» (فيزي Fyzee ٢٠١٤).

وقد صاغ المفيد -انطلاقًا من النظرة الحديثية لابن بابويه، شيخِه في الحديث، والذي كان المفيد قد نقد منهجه في شرحه النقدي لكتاب «اعتقاد

الإمامية»، الموسوم بـ«**تصحيح اعتقاد الإمامية**»- نمطًا جديدًا من الفكر العقدي للشيعة الاثني عشرية؛ ولذلك يُعد هذا الكتاب ردًّا علىٰ أصحاب الحديث الإمامية (مكدرمت ١٩٧٨: ٣١٣-٦٩؛ ساندر ١٩٩٤: ٨٢-١٢٢)[1]. ومن أجل ذلك اعتمد خاصة علىٰ النظام المذهبي لمدرسة بغداد وأبي القاسم الكعبي البلخي (ت٣١٩/ ٩٣١). ومع ذلك أبىٰ المفيد أن ينتسب إلىٰ هذه المدرسة، مؤكدًا الطابع المتميز للإمامية في مقابل المعتزلة، وسرد في كتابه «**أوائل المقالات**» أوجه الخلاف بين الإمامية والفرق الأخرىٰ، وبخاصة المعتزلة، كما أنه قَصَر كتابه الذي نُشر بعنوان «**الحكايات في مخالفات المعتزلة من العدلية والفَرْق بينهم وبين الشيعة الإمامية**» علىٰ أوجه الخلاف بين المعتزلة والإمامية، كما يدل علىٰ ذلك عنوان الكتاب. وقد انصبَّ نقد المفيد -ابتداءً- علىٰ أبي هاشم الجبائي (ت٣٢١/ ٩٣٣)، وعلىٰ أتباعه (مكدرمت ١٩٧٨: ٤٧-٣١١)، وخصَّ من بين مقالات البهشمية المثيرة للخلاف ما يلي: فكرة «الأحوال»، بوصفها إطارًا للأساس الوجودي لصفات الله والخلق (حكايات، ٤٩ وما بعدها؛ أوائل، ٥٢، ٥٦)، وما يتعلق بها من شيئية المعدوم، وقولهم بأن إرادة الله صفة حادثة، تتغير، وأنها تكون لا في محل (أوائل، ٥٣). وتراه في كثير من المسائل يذكر آراء البغداديين وأبي القاسم البلخي مع آراء الإمامية. وفي رأيه أن الإمامية والمعتزلة (سواءٌ في ذلك البصريون منهم والبغداديون) مختلفون في قضية الإمامة وما يتعلق بها من مسائل، كتعريف الإيمان، وقد حمله ذلك علىٰ إنكار أصلي المعتزلة في الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين (حكايات، ٦٣-٥).

وخالف المرتضىٰ عن مذهب شيخه المفيد، مؤثرًا مقالات البهشمية، اللهم إلا في قضية الإمامة وما يتصل بها من مسائل (ولا سيما تعريف الإيمان والوعد والوعيد)، فقد ذهب في ذلك مذهب الإمامية (انظر في الفكر العقدي للمرتضىٰ: مادلونج ١٩٧٠: ٢٥ وما بعدها، مكدرمت ١٩٧٨: ٣٧٣ وما بعدها؛ الجعفري ١٩٩٢-b٣؛ عبد الستار ٢٠١٣؛ ٢٠١٤)[2]. وقد أحصىٰ قطب الدين سعيد بن

---

(١) أعيد نشر جميع آثار الشيخ المفيد في سنة ١٤١٣/ ١٩٩٣، إحياء لذكراه الألفية؛ المفيد، مصنفات.

(٢) ذكر الحاكم الجشمي (في شرحه «عيون المسائل») أن المرتضىٰ أخذ عن عبد الجبار. ولم يؤكد ذلك =

هبة الله الراوندي (ت٥٣٧/ ١١٧٧-٨) -في كتابه المفقود «**الخلاف الذي تجدد بين الشيخ المفيد والمرتضىٰ**»- أكثر من تسعين خلافًا عقديًا بينهما [المفيد والمرتضىٰ] (كولبرج ١٩٩٢: ٢١٧ رقم ٢٦٤). وفي الحق أن نزوع المرتضىٰ إلىٰ آراء البهشمية يدل علىٰ غلبة هذه المدرسة علىٰ الوسط الاعتزالي في ذلك العهد. وفي أثناء وزارة الصاحب بن عباد راجت مقالات المعتزلة العقدية -وعلىٰ رأسها الآراء ذات الطابع البهشمي- في أراضي البويهيين وفيما وراءها.

لقد كانت بغداد هي المركز الفكري للكلام بين الإمامية في أواخر القرن الرابع/العاشر إلىٰ أن اجتاحها السلاجقة في سنة ٤٤٧/ ١٠٦٥، وكانت مشهورة بمن فيها من أكابر العلماء كالمفيد، والمرتضىٰ، وتلميذهما الأشهر أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي، ولد ٣٨٥/ ٩٩٥ وتوفي ٤٦٠/ ١٠٦٧) (أنصاري وشميتكه ٢٠١٣؛ ٢٠١٤). وعلىٰ نحو ما صنع الشيخ الطوسي، أخذ كل علماء الشيعة الاثني عشرية تقريبًا -الذين ذاع صيتهم في النصف الأول من القرن الخامس/الحادي عشر- عن المفيد، أو عن المرتضىٰ، أو عن كليهما (أنصاري وشميتكه ٢٠١٤: ٤٧٦-٨٠)، ومن هؤلاء: أبو الحسن محمد بن محمد ابن أحمد البُصروي (ت٤٤٣/ ١٠٥١)، صاحب «**المفيد في التكليف**»، وهو كتاب يُحتمل أن يكون في العقيدة والمسائل الفقهية (مفقود)؛ وأبو الصلاح تقي بن نجم ابن عبيد الله الحلبي (ت٤٤٧/ ١٠٥٥)، صاحب «**الكافي في التكليف**»، في العقيدة والمسائل الفقهية، و«**تقريب المعارف**» في العقيدة؛ وأبو يعلىٰ سلار بن عبد العزيز الديلمي (ت٤٤٨/ ١٠٥٧؟)، صاحب كتاب «**التذكرة في حقيقة الجوهر والعرض**»، وكذلك -فيما يبدو- كتاب «**تتميم الملخص**»، الذي أتم به «**الملخص**» للمرتضىٰ (وكلاهما مفقود)؛ وأبو الفتح محمد بن علي بن عثمان الخَيمي الكراجكي (ت٤٤٩/ ١٠٥٧)، الذي أكثر من الكتابة في العقيدة، ومن

= أي مصدر إمامي آخر. انظر: الحاكم الجشمي، طبقات، ٣٨٣. والحق أننا لم نقف علىٰ معظم المؤلفات الكلامية الكبرىٰ للمرتضىٰ إلا في السنوات الأخيرة، حينما نشرت، وهي: «الرسائل»، و«الذخيرة»، و«الملخص». وقد كان العام ١٤٣٦/ ٢٠١٤-١٥ متممًا ألف عام علىٰ وفاته. وسوف تُخصَّص له مناسبات مختلفة تدعو بلا شك إلىٰ مزيد من البحث العلمي في آثاره في قابل الأعوام.

ذلك شرح علىٰ كتاب المرتضىٰ «**جُمَل العلم**»؛ وأبو يعلىٰ محمد بن حسن بن حمزة الجعفري (ت٤٦٣/ ١٠٧٠)؛ والقاضي عبد العزيز بن نِحرير بن عبد العزيز بن البرَّاج الطرابلسي (ولد نحو ٤٠٠/ ١٠٠٩ وتوفي ٤٨١/١٠٨٨-٩). وكذلك ينبغي أن نذكر أبا علي الحسن بن أحمد بن علي بن المعلِّم الحلبي (توفي بعد ١٠٦١/٤٥٣)، الذي كان تلميذًا لأبي الصلاح الحلبي، وكتب شرحًا علىٰ «**الملخص**» للمرتضىٰ. وبينما بقي الكراجِكي وأبو يعلىٰ الجعفري -وربما أبو الحسن البُصروي- علىٰ مذهب المفيد، يتخذون مقالات مدرسة بغداد أصلا، اتبع من عداهم من أقرانهم المتكلمين -فيما يبدو- المرتضىٰ، فمالوا إلىٰ آراء البهشمية.

وكان نفرٌ من هؤلاء المتكلمين أيضًا علىٰ علم بطائفة -علىٰ الأقل- من مقالات أبي الحسين البصري (ت٤٣٦/ ١٠٤٤) العقدية، وإن نازعوه فيها. ومعلوم أن أبا الحسين هو التلميذ القديم لقاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني، وأنه أنكر أغلب مقالات البهشمية التي كان شيخه يقول بها (انظر: الفصل ٩)، وأنه نقد مفهوم الإمامة لدي الشيعة الاثني عشرية، كما تجلىٰ ذلك في نقده لكتاب «**الشافي**» للمرتضىٰ، فانبرىٰ للرد عليه سلار بن عبد العزيز (الرد علىٰ أبي الحسين البصري في نقده كتاب الشافي)، والكراجِكي (رسالة التنبيه علىٰ أغلاط أبي الحسين البصري في فصل: في ذكر الإمامة؛ MTK ٢/ f.٣٣٣ رقم ٤٠٢٢)، وكلا الردين غير موجود.

وفي آثار الإمامية اللاحقة إشارات قليلة تشي بصدوف الشيخ الطوسي في بعض كتبه المفقودة عن مقالات البهشمية، ولعل ذلك بأثر من آراء أبي الحسين البصري. والحق أن ما لدينا من العلم بآراء الطوسي الكلامية إنما استقيناه من شرحه علىٰ «**جمل العلم**» للمرتضىٰ، ومن أعماله الموجزة في هذا الفن التي شارك فيها المرتضىٰ إيثارَه أقوالَ البهشمية. علىٰ أن جميع تواليف الطوسي المبسوطةَ في الكلام قد فقدت، ولا يُدرىٰ علىٰ التحقيق إلىٰ أي مدىٰ ظل مستمسكًا فيها بآراء البهشمية، وبخاصة في كتبه التي ألفها حين علت سنُّه (أنصاري وشميتكه ٢٠١٤). وفي فتوىٰ لشرف الدين أبي عبد الله الحسين بن

أبي القاسم العَودي الأسدي الهلالي (في النصف الأول من القرن الثامن/الرابع عشر) -وهي تتعلق بحال من يذهب إلىٰ أن المعدوم ثابت- أنكر الأخير قول البهشمية في أن المعدوم ثابت، وأنه شيء (شميتكه ٢٠٠٩)، وأيَّد رأيه بالإشارة إلىٰ أن الطوسي قد قال بقوله في «**رياضة العقول**»، وذلك يعني أن الأخير قد نقَدَ، بل جحد مذهب البهشمية في الأحوال جملةً في كتابه (المفقود)، ولا شك أن سبب ذلك تأثرُه بأبي الحسين البصري.

لقد كانت بلاد الشام في مطالع القرن السادس/الثاني عشر -مع الري وخراسان في إيران، وكذلك العراق- مركزًا مهمًا لعلم الشيعة الاثني عشرية. ويتعين أن نذكر في هذا الصدد أبا الفضل أسعد بن أحمد الطرابلسي (توفي أوائل القرن السادس/الثاني عشر)، الذي صنف بعض الكتب الكلامية، ومن بينها «**عيون الأدلة في معرفة الله**»، و«**البيان في حقيقة الإنسان**» (أنصاري ١٩٩٨b). والمتكلم الإمامي رشيد الدين أبو جعفر محمد بن علي، ابن شهرآشوب المازندراني -الذي انحدر من ساري بمازندران (ولد ٤٨٩/١٠٩٦)، وتلقىٰ العلم في الري وخراسان- ذهب إلىٰ حلب حيث قضىٰ هنالك في ١٦ شعبان ٥٨٨/٢٧ أغسطس ١١٩٢، أفرد للعقيدة جزءًا في كتابه «**أعلام الطرائق في الحدود والحقائق**» (باكتشي Pakatci 1998a؛ أنصاري ٢٠٠١). ومن أبرز رجال بني زُهرة -وهي الأسرة الرائدة لجماعة الإمامية بحلب (سلتي Salati 1992؛ ٢٠١٠؛ إده Edde 1999: 438.ff)- أبو المكارم عز الدين حمزة بن علي ابن زهرة الحسيني الحلبي (ولد في رمضان ٥١١/١١١٧، وتوفي في سنة ٥٨٥/١١٨٩-٩٠)، وهو صاحب كتاب «**غُنية النزوع إلىٰ علمي الأصول والفروع**»، الذي ذهب في قسمه الأول -المخصص لمسائل الاعتقاد- مذهب المرتضىٰ. وقد عرف أخوه، جمال الدين أبو القاسم عبد الله بن علي بن زُهرة الحسيني الحلبي (ولد في سنة ٥٣١/ ٩٦٢-٣، وتوفي بعد ٥٩٧/١٢٠٠) بتصنيفه عدة كتب في مسائل عقدية، كـ «**جواب سؤال ورد من مصر في النبوة**»، وكتاب «**التبيين لمسألتي الشفاعة وعصاة المسلمين**»، و«**تبيين المحجة في كون إجماع الإمامية حجة**»، و«**مسألة في نفي التحابط**» (أو «**مسألة في نفي التخليط**»)، و«**جواب سؤال ورد عن**

الإسماعيلية»، و«**جواب سائل سأل عن العقل**» (f.١٦٢/٦ MTF؛ سلتي ١٩٩٢: ١٣٠ رقم ٤). ومن تلامذة أبي المكارم: مُعينُ الدين أبو الحسن سالم ابن بدران المازني، المصري (عاش في ٦٢٩/ ١٢٣٢) (MTM 2/381.f رقم ٢٦٣)، وهو شيخ نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢/ ١٢٧٤)، وقد أجازه بكتاب «**الغنية**» لأبي المكارم (بتاريخ ١٨ جُمادىٰ الآخرة ٦٢٩/أبريل ١٢٣٢) (مدرس رضوي Mudarris Radawi 1991: 161-7). وفي حلب متكلم إمامي آخر، هو نجيب الدين أبو القاسم عبد الرحمن بن علي بن محمد الحسيني (ت٥٨٢/ ١١٨٦)، شرح «**المقدمة**» للشيخ الطوسي (أنصاري وشميتكه ٢٠١٣؛ ٢٠١٤).

(٤)

علم الكلام الشيعي منذ القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي

يستطيع الباحثُ أن يلحظ -في النصف الأول من القرن السادس/الثاني عشر، مع تزايد ذلك في نصفه الآخر- تحفظًا مطردًا لدىٰ متكلمي الإمامية من مقالات البهشمية المثيرة للجدل، حتىٰ إنهم [المتكلمين] أخذوا يسعون جنبًا إلىٰ جنب في «رجعة» وئيدة -حقيقية أو متخيَّلة- نحو مقالات الأئمة المتقدمين. ومع أن بدايات صبغ علم الكلام المعتزلي بالصبغة الإمامية (*imamization*) لم تزل غير جلية، فإن أبرز (وإن لم يكن أقدم) من مثَّل هذا الاتجاه الجديد هو سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحِمَّصي الرازي، الذي اشتهر في النصف الثاني من القرن السادس/ الثاني عشر، وقد أتم كتابه الكلامي الشامل «**المنقذ من التقليد**» في ٩ من جمادىٰ الأولىٰ ٥٨١/٨ من أغسطس ١١٨٥، في الحِلة. وفي هذا الكتاب صَدَف الحِمَّصي عن آراء المرتضىٰ وتلامذته، وذهب مذهب أبي الحسين البصري؛ إذ كان يراه أقرب إلىٰ تعاليم الأئمة من آراء البهشمية. وعلىٰ الرغم من أن الدقة التاريخية تعوزنا، فإن الحِمَّصي إنما أخذ بآراء أبي الحسين وأتباعه ليكون -في الأساس- علىٰ وفاق مع آراء مدرسة بغداد. ومن الممكن تفسير هذا التعيين للهوية -الذي سبق الحِمَّصي (أنصاري، ومادلونج، وشميتكه ٢٠١٥:

f.٣٥)، والذي يمكن ملاحظته أيضًا لدىٰ متكلمي الزيدية (انظر: الفصل ٢٧)- بأنه محاولة لإعادة تأسيس منهج المفيد الكلامي، فقد كان المفيد يؤكد أن أقواله موافقة لتعاليم الأئمة، وقد أخذ متكلمو الإمامية بعد ذلك بمذهبه، فوافقوا تعاليم الأئمة، خلافًا للمرتضىٰ، الذي حاد عنها حين تمسك بآراء البهشمية. وقد نقد رضي الدين علي بن موسىٰ، ابن طاووس (ت٦٦٤/ ١٢٦٦) -الذي عاب الكلام، وفَوَّقَ سهامَ نقده نحو المعتزلة خاصة- المرتضىٰ نقدًا مقذعًا في معرض إطرائه الحِمَّصي وفكره العقدي (ابن طاوس، فرج، ١٤٦).

كانت آراء أبي الحسين البصري الكلامية معروفة -مع ما أثارته من خلاف- لدىٰ متكلمي الإمامية في الري (وكذلك في خراسان، وإن علىٰ نحو أقل) في نهاية القرن الخامس/ الحادي عشر، ومطالع القرن السادس/ الثاني عشر. وفي عصر السلاجقة (٤٣٤/ ١٠٤٢-٦٠٠/ ١٢٠٣)، ازدهر الكلام الإمامي في الري علىٰ نحو كبير، خلافًا لما حدث في بغداد، إذْ فرَّ أبرز متكلميها في ذلك الوقت، الطوسيُّ، إلىٰ النجف، بعد أن نُهب بيته ومكتبته وأُحرقا أثناء الاجتياح السلجوقي للمدينة في سنة ٤٤٧/ ١٠٥٦، التي انحسر فيها نشاط الشيعة الاثني عشرية العلميُّ وغيرُ العلمي إلىٰ حد كبير (فان رنترجيم Van Renterghem ٢٠١٥). غير أن هذا الازدهار المتجدد للكلام الإمامي قد أَفَلَتْ شمسُه تحت وطأة الحرب الأهلية التي استعرت نارها بين الحنفية والشافعية وبين الشيعة في الري في أواخر القرن السابع/ الثالث عشر، ثم كان احتلال المغول إياها فصلَ الختام. وقد أفضىٰ ذلك إلىٰ تدمير التراث العلمي للكلام الشيعي فيها، وغدت كتب التراجم هي وحدها التي تمدنا ببعض المعلومات عن متكلميها، وعن آرائهم العقدية. وقد جاء في المصادر أنه كان للمتكلمين الآتي ذكرُهم نشاطٌ في خراسان (نيسابور وبيهق)، وفي الري، خلال العصر السلجوقي (٤٣٤/ ١٠٤٢-٦٠٠/ ١٢٠٣):

* الفقيه أبو الحسن أميركا بن أبي اللُجيم بن أميره المصدري العِجلي القزويني (ت٥١٤/ ١١٢٠) (منتجَب الدين Muntajab al-Din، فهرست، ٣٥ رقم ١٥؛ عبد الجليل الرازي، نقض، ٤٦، ٢٢٦؛ كابيزون Capezzone ٢٠٠٦:

رقم ٢٣)، له تصانيف في الأصول (العقدي و/أو أصول الفقه)، منها «**التعليق الكبير**»، و«**التعليق الصغير**»، و«**الحدود**»، **ومسائل شتىٰ**.

* الشيخ زين الدين علي بن عبد الجليل البياضي المتكلم (منتجب الدين، فهرست، ١١٤ رقم ٢٣٦؛ كابيزون ٢٠٠٦: رقم ٧١؛ آغا بُزُرج ٢٠٠٩: ٢-ii. ١٩٣، f.٣٠٢). كان بهشميَّ الهوىٰ، كما يدل علىٰ ذلك عنوان الكتاب الذي ذكره تلميذه منتجب الدين «**مسائل في المعدوم والأحوال**» (مفقود). وقد روىٰ عنه الشيخ مسعود بن محمد بن أبي الفضل الرازي في مطلع رجب سنة ٥٤٤/نوفمبر ١١٤٩.

* قطب الدين أبو جعفر محمد بن علي بن الحسن المقرئ النيسابوري (توفي منتصف القرن السادس/الثاني عشر). من متكلمي الإمامية في خراسان، وهو صاحب «**تعليق في علم الكلام**»، الذي حُفظت بعض أجزائه، وهو تعليق علىٰ «**الملخص**» للمرتضىٰ، وكذلك «**الذخيرة**» له، فيما يبدو (انظر: مقدمة ناشر كتاب «**تعليق**» للمقرئ؛ علمًا بأن بدايات النص مفقودة). وللمقرئ كتاب في الحدود أيضًا (المقرئ، الحدود)، وقد انتصر في كلا الكتابين لمقالات البهشمية، وأشاح جملةً عن ذكر آراء أبي الحسين البصري وأتباعه. علىٰ أنه لما عَرَض لمسألة ما إذا كان الله مباينًا لسائر الذوات (بالذات) أم (بصفة الذات)، ذكر أن بين الرأيين توافقًا، علىٰ الرغم من أن أغلب علماء الإمامية يثبتون صفة الذات (المقرئ، تعليق، ٤٩). وقد كان المقرئ كذلك أستاذ قطب الدين الراوندي (ت٥٣٧/١١٧٧-٨) (انظر ما مرَّ عنه آنفًا) في الكلام.

* زين الدين أبو سعيد عبد الجليل بن عيسىٰ بن عبد الوهاب الرازي، متكلم، له تصانيف أصولية (منتجب الدين، فهرست، ٧٧ رقم ٢٢٧). لا يُعلم عنه شيء، وهو -مع ذلك- شيخ أبي المكارم سعد بن أبي طالب بن عيسىٰ المتكلم الرازىٰ (انظر ما سلف).

* رشيد الدين أبو سعيد عبد الجليل بن أبي الفتح مسعود بن عيسىٰ المتكلم الرازي (توفي منتصف القرن السادس/الثاني عشر) (آغا بُزُرج ٢٠٠٩: ٢-ii. ١٥٥). تلميذ أميركا القزويني، وصاحب «**نقض كتاب التصفح لأبي الحسين**»،

وهو -كما يظهر- رد (مفقود) علىٰ مقالات أبي الحسين الكلامية في كتابه «**تصفح الأدلة**». وله أيضًا -فيما ذكر منتجب الدين (فهرست، ١١٠ رقم ٢٢٦)- «**مسألة في المعدوم**» (مفقود)، ويوحي عنوان هذا الكتاب بأنه يبحث في مذهب البهشمية في شيئية المعدوم، ولعله كان ينتصر له، مخالفًا أبا الحسين الذي كان ينكر أن يكون المعدوم شيئًا [حرفيًا: حقيقيًا]. وكتب رشيد الدين كذلك ردودًا علىٰ الأشعرية والزيدية.

* معين الدين أبو المكارم سعد بن أبي طالب بن عيسىٰ المتكلم الرازي (النجيب، توفي منتصف القرن السادس/الثاني عشر) (آغا بُزُرج ٢٠٠٩: ٢-ii. ١٢١؛ منتجب الدين، فهرست، ٦٨ رقم ١٨٥؛ كابيزون ٢٠٠٦: رقم ٦٢) صاحب كتابي «**الموجَز في الأصول**»، و«**علوم العقل**»، وصنف أيضًا «**مسألة في الأحوال**»، و«**سفينة النجاة في تخطئة النُّفاة**» (وكل ذلك مفقود). والعنوانان الأخيران يشيران إلىٰ أن أبا المكارم كان يقول بمذهب البهشمية في (الأحوال)، ومما يؤكد ذلك أن الحِمَّصي الرازي -الذي كان يذهب مذهب أبي الحسين البصري- كتب ردًّا علىٰ كتاب «**الموجز**»، هو «**نقض الموجز**» (انظر ما سلف). وصنف أبو المكارم أيضًا ردًّا علىٰ الأشعرية، هو «**نقض مسألة الرؤية لأبي الفضائل المشَّاط**». وقد كان أبو المكارم تلميذًا لزين الدين أبي سعيد عبد الجليل بن عيسىٰ بن عبد الوهاب الرازي -وابن أخيه- الذي كان أيضًا متكلمًا (انظر عنه ما يلي).

* أبو الفتوح الحسين بن علي الرازي (ولد نحو ٤٨٠/١٠٨٧، وتوفي بعد ٥٥٢/١١٥٧) (جليف ٢٠٠٧؛ آغا بُزُرج ٢٠٠٩: ٢-ii. f.٧٩؛ منتجب الدين، فهرست، ٤٨ رقم ٧٨). له تفسير للقرآن بالفارسية، عنوانه «**روض الجِنان وروْح الجَنان**»، وقد دأب فيه علىٰ مناقشة المسائل الكلامية، مع الانتصار في العموم لمذهب البهشمية (أنصاري b٢٠١٣). وله تلامذة من مشاهير مصنفي الشيعة، كابن شهرآشوب (انظر: المبحث ٣)، وصاحب التراجم منتجب الدين علي بن عبيد الله الرازي (ولد ٥٠٤/ ١١١٠-١١، وتوفي بعد ٦٠٠/١٢٠٣)، صاحب كتاب «**فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفيهم**».

* سعيد بن هبة الله «قطب الدين الراوندي» (ت٥٧٣/ ١١٧٧)، صاحب «**الخلاف الذي تجدد بين المفيد والمرتضىٰ**» (انظر: المبحث ٣)، وله شرح علىٰ «**المقدمة**» للطوسي، وهو «**جواهر الكلام في شرح مقدمة الكلام**» (مفقود أيضًا). أصله من راوَند، إلىٰ القرب من قاشان، وأقام في الري مدة طويلة (انظر: مقدمة ناشر قطب الدين الراوندي، لب، f.٨/١). وكان محمد بن علي بن الحسن المقرئ (انظر ما سلف) أحد شيوخه في الكلام، بينما كان هو [قطب الدين الراوندي] شيخًا لابن شهرآشوب ومنتجَب الدين، صاحب «**الفهرست**». وكان لقطب الدين إلمامٌ أيضًا ببعض مصنفات ركن الدين ابن الملاحمي -وهو من أتباع أبي الحسين البصري- كما يظهر ذلك من كتابه «**الفرق بين الحيل والمعجزات**»، الذي يعتمد -علىٰ نحو كبير- علىٰ أحد كتب ابن الملاحمي، والغالب كتاب «**الفائق**».

* نصير الدين عبد الجليل بن أبي الحسين بن أبي الفضل القزويني الرازي (توفي منتصف القرن السادس/الثاني عشر)، وأسرته من قزوين، غير أنه أنفق معظم حياته في الري (مادلونج b١٩٨٥)، حيث صنف كتاب «**النقد**»، الذي يدل عنوانه الكامل -وهو «**بعض مطالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض**»- علىٰ أنه كان ردًّا علىٰ هجوم جدلي علىٰ الإمامية، قام به مؤلف مجهول، يدعي انتقاله عن المذهب الإمامي إلىٰ المذهب السني. وذهب حسن أنصاري إلىٰ أن هذا الخصم المجهول هو -في الحقيقة- ضياء الدين، والد فخر الدين الرازي (ت٦٠٦/ ١٢١٠) (أنصاري a٢٠١٣). ولم يزل عبد الجليل يُلمح -في أثناء كتابه- إلىٰ العقلانيين المعتدلين الذين ينكرون علىٰ المحدِّثين، مما يدل علىٰ ولعه بالكلام في العموم[1].

* نصير الدين أبو طالب عبد الله بن حمزة بن عبد الله بن حمزة بن الحسن ابن علي الشارحي المشهدي (نصير الدين الطوسي). خراساني، كان تلميذًا لأبي الفتوح الرازي (راجع عنه ما سلف). ولابن حمزة كتاب «**الوافي بكلام**

(١) يُعد -باستخدامه مصطلح «أصولي» (مقابلًا للاتجاه الأخباري)- أقدم مؤلف إمامي يستخدم هذا المصطلح، علىٰ الرغم من أن معناه قد تغير فيما بعد في عصر الصفويين.

المثبِت والنافي»، نقد فيه مقالة البهشمية في «**شيئية المعدوم**»، وأدلةَ من أثبتها (أصحاب الإثبات)، كما ألمح إلىٰ أصحاب النفي. ويُعد الطوسي من أقدم متكلمي الإمامية الذين أيدوا أقوال أبي الحسين البصري، منكرين مذهب البهشمية في «الأحوال»، وما يتصل به من القول بأن المعدوم شيء (أنصاري وشميتكه قريبًا).

* سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحِمَّصي الرازي (ولد نحو ٥٠٠/١١٠٦-٧، وتوفي بعد ٦٠٠/١٢٠٤) (منتجب الدين، الفهرست، ١٦٤؛ عبد الجليل الرازي القزويني، نقض، ٢٢٧، كابيزون ٢٠٠٦: رقم ٦٨)، وهو صاحب كتاب «**المنقذ** من **التقليد والمرشد إلىٰ التوحيد**» المسمىٰ بـ«**التعليق العراقي**»، صنفه في الحِلَّة سنة ٥٨١/١١٨٥، وأيد فيه مذهب أبي الحسين البصري ومدرسته تأييدًا كاملًا. ويتأكد هذا التأييد بعنوان كتابه المفقود «**نقض الموجز**»، وهو رد علىٰ كتاب «**الموجز في الأصول**» لأبي المكارم، أحد أتباع مذهب البهشمية (انظر عنه ما سلف). وقد حكىٰ الحِمَّصي في «**المنقذ**» أنه مر بالعراق في طريق عودته من الحج، فلقي طائفة من علماء الإمامية الذين دعوْه إلىٰ أن يمكث عندهم في الحِلة بضعة أشهر، فأجابهم إلىٰ ذلك، واشتغل في مدة إقامته هناك بالمباحثات العلمية والتدريس، ثم سألوه أن يملي نُبَذًا من دروسه في الكلام، فأراد أول الأمر أن يجمع من ذلك مجلدًا لطيفًا، غير أنه كان إذا أخذ في القضايا الكلامية الجوهرية أحس بالحاجة إلىٰ بسط القول، فخرجت فصول كتابه متفاوتة الطول، كما نبه هو علىٰ ذلك. وحال دون اجتناب التكرار والإعادة أنه لم يرَ الكتاب إلا بعد تمامه. ويبدو أنه اعتمد في بنية هذا الكتاب -وإن بشيء من الاختلاف- علىٰ كتابي المرتضىٰ «**الذخيرة**» و«**الملخص**» (الحِمَّصي، المنقذ، ١/١٧).

وثمة معلومات أخرىٰ عن الحِمَّصي فيما بقي من كتاب «الحاوي في رجال الإمامية» لابن أبي طي الحلبي (ت٦٣٠/١٢٣٢-٣)، الذي نقل عن منتجب الدين، ولعل ذلك من كتابه المفقود «**تاريخ الري**». ولم يشتغل الحِمَّصي -وفقًا لما جاء في «**الحاوي**»- بالعلم قبل سنِّ الخمسين، وكان إلىٰ هذه السن يتكسب

من بيع الحِمِّص (أو الحِمَّص)، وإليه كانت نسبته (الحِمَّصيّ) (ابن حجر، لسان الميزان، ٥/ ٣١٧). وإذا كان قد استوىٰ عالمًا في نحو سنة ٥٦٠هـ، فلا بدَّ أن مولده كان نحو سنة ٥٠٠هـ، وأنه حين أملىٰ «**المنقذ**» في الحِلَّة كان قد بلغ الثمانين أو كاد.

وله كذلك تصانيف أخرىٰ في الكلام وأصول الفقه، لم يبق شيء منها: (١) «**التعليق الكبير**». وقد كان التعليق هو الأسلوب الأمثل لديه طيلة حياته في مجالي الكلام وأصول الفقه. (٢) «**التعليق الصغير**». (٣) «**المصادر في أصول الفقه**». وهو كتاب مهم في هذا الفن، وقد أكثر من النقل عنه بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، الفقيه الشافعي (ت٧٩٤/ ١٣٩٢) في كتابه «**البحر المحيط في أصول الفقه**» (الواثقي د.ت). ويبدو أن كتاب الحِمَّصي كان حافزًا مهمًّا علىٰ التطوير الذي لحق أصول الفقه لدىٰ علماء الإمامية في الحلة. (٤) «**التبيين والتنقيح في التحسين والتقبيح**». وعنوان الكتاب يوحي بأن له تعلقًا بالموضوعانية الأخلاقية (ethical objectivism). (٥) «**بداية الهداية**». ولا شيء يُعرف عن هذا الكتاب، وإن كان عنوانه يدل علىٰ أنه في الكلام[1]. وأغلب الظن أن مصنفات الحِمَّصي الكلامية قد فُقدت في الدمار الذي ضرب الري في مطلع القرن السابع/الثالث عشر، ولم يبق من تراثه في الحلة إلا كتاب «**المنقذ**».

يشير هذا العرض المجمَل للكلام الإمامي خلال عصر السلاجقة في الري وخراسان إلىٰ أن تواليف أبي الحسين البصري المذهبية كانت متوفرة بهما، فمن ذلك كتابه «**التصفح**»، الذي يُعد أجمع آثاره الكلامية، وإن لم يكن تامًّا. وفي كتاب «**المنقذ**» للحِمَّصي نُقُولٌ كثيرة مطولة من كتاب أبي الحسين «**غرر الأدلة**»، الذي لا بدَّ أنه كان متوفرا أيضًا في الري (أدانج ٢٠٠٧). والحق أن هذا يتعارض بشدة مع الحال فيها وفي بيهق قبل العصر السلجوقي؛ إذ لم تكن كتب أبي الحسين ميسورة (بل ربما كانت غير مقبولة)، كما تشهد بذلك مصادر المعتزلة والزيدية. وقد دأب الحِمَّصي -علاوة علىٰ ذلك- علىٰ الإشارة إلىٰ كتاب «**الفائق**»

---

(١) وثمة مختصر كلامي موجود، سماه ناشره «المعتمَد من مذهب الشيعة الإمامية»، معزوٌّ للحِمَّصي أيضًا *(Mirath-i islami-yi Iran, 6/16/34; MTK 5/180 no. 11094)*. والحق أنه لمؤلف لاحق مجهول.

لابن الملاحمي، بينما يبدو أن قطب الدين الراوندي كان بحوزته كتابه «**تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة**» و/أو كتابه «**الفائق**». وليس ثمة دليل علىٰ أن كتاب ابن الملاحمي الجامع، الموسوم بـ«**المعتمد في أصول الدين**» كان موجودًا لدىٰ علماء الإمامية الذين توفرنا علىٰ دراستهم في هذا المبحث.

ولسنا نعلم إلا القليل عن علم الكلام الإمامي في الحقبة التي تلت الحِمَّصي الرازي إلىٰ زمان نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢/ ١٢٧٤)، الذي «جَدَّدَ» علم الكلام الشيعي الاثني عشري (انظر: الفصل ٢٦)، فليس معنا من أخبار أكثر المتكلمين إلا أسماؤهم. وفي زمان الحِمَّصي، برزت الحِلَّةُ، وكذلك البحرين (انظر: الفصل ٢٦)، وحلب (انظر: المبحث ٣) بوصفها مراكز مهمة للتشيع الاثني عشري. وكان لتدريس الحِمَّصي في الحلة أثر ظاهر في تحديد وتيرة التطورات المذهبية اللاحقة بها. أما الموقف الإيجابي العام من علم الكلام فيها فمردُّه إلىٰ اشتغال نفر من رجالاتها المبرزين به، كنجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد (المحقِّق الحِلي) (ت٦٧٦/ ١٢٧٧) (أستادي ٢٠٠٤)، صاحب كتاب «**المسلك في أصول الدين**»، وهو مختصر كلامي ذهب فيه مذهب أبي الحسين البصري. والمحقِّق هو صاحب الفتوىٰ المتعلقة بحكم من اعتقد مذهب البهشمية في أن المعدوم ثابت، وهو عنده مذهب مردود، ومع ذلك لا يكفِّر القائل به ولا يُفسِّقه (شميتكه ٢٠٠٩: f.٣٨٨).

ومعلوم أن كتبًا أخرىٰ -لا يُعرف أصحابها- قد صنفت في هذه الفترة الانتقالية. فثمة كتاب إمامي جامع في الكلام والفقه، بالفارسية، عزاه ناشر الجزء الأول منه -وهو في الكلام- إلىٰ مؤلف من القرن التاسع/الخامس عشر، هو ضياء الدين بن سديد الدين الجرجاني (الجرجاني، رسائل، ٤٥-١٣٢). ولا شك في أن هذا العزو ظاهر الخطأ؛ لأن مؤلف الكتاب المجهولَ لم يَجِدْ عن مقالات البهشمية قطُّ، ولم يكن علىٰ علم بما يقابلها، كتلك التي ذهب إليها أبو الحسين البصري. وأغلب الظن أن هذا الكتاب مصنَّفٌ -ربما في الري- نحو أواخر القرن الخامس/الحادي عشر. وثمة كتاب آخر مجهول المؤلِّف، ومحفوظ في مخطوطة وحيدة، هو «**خلاصة النظر**»، كان تأليفه بلا شك خلال أواخر القرن السادس/

الثاني عشر أو أوائل القرن السابع/الثالث عشر؛ لأن مؤلفه المجهول يؤيد أيضًا الأقوال الكلامية لأبي الحسين البصري، ويشير صراحة إلىٰ الحِمَّصي الرازي (أنصاري وشميتكه ٢٠٠٦). وألَّف الكتابَ الموسوم بـ «**الياقوت**» رجل يقال له أبو إسحاق بن إبراهيم النوبختي. وعلىٰ الرغم من أن ع. إقبال ذهب إلىٰ أنه أُلف خلال القرن الرابع/العاشر، فإن ثمة ما يوجب القول بأنه أُلف في أوائل القرن السابع/الثالث عشر؛ وذلك أن أبا إسحاق أيَّد تأييدًا كاملًا -كما صنع العلامة الحلي (ت٧٢٦/ ١٣٢٥)، الذي علق علىٰ الكتاب في كتابه «**أنوار الملكوت في شرح الياقوت**»- مقالات أبي الحسين البصري، وكان علىٰ دراية وثيقة أيضًا ببعض كتب فخر الدين الرازي (شميتكه ١٩٩١: ٤٨؛ أنصاري ٢٠١٢: ٧٩٧-٨٠٤).

المـراجـع

عبد الجليل الرازي القزويني (Abd al-Jalil Razi Qazwini) (نقض). **نقض.** تحقيق جلال الدين محدِّث أُرموي. طهران: دار الحديث، ١٣٩١ [/٢٠١١].

Abdulsater, H. A. (2013). *The Climax of Speculative Theology in Buyid Shiism: The Contribution of al-Sharif al-Murtada.* Ph.D. dissertation, Yale University.

Abdulsater, H. A. (2014). 'To Rehabilitate a Theological Treatise: Inqadh al-Bashar min al-Jabr wa-l-Qadar'. *Asiatische Studien-Etudes Asiatiques* 68: 519-47.

Abrahamov, B. (2006). 'The Attitude of Jafar al-Sadiq and Ali al-Rida toward kalam and Rational Reasoning'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21: 196-208.

Adang, C. (2007). 'A Rare Case of Biblical Testimonies to the Prophet Muhammad in Mutazilite literature: Quotations from Ibn Rabban al-Tabari's *Kitab al-din wa-al-dawla* in Abu l-Husayn al-Basri's *Ghurar al-adilla,* as Preserved in a Work by al-Himmasi al-Razi'. In C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism.* Wurzburg: Ergon, 297-330.

آغا بزرگ الطهراني (Agha Buzurg al-Tihrani) (١٩٨٣). **الذريعة إلى تصنيف الشيعة.** بيروت: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع.

آغا بزرگ الطهراني (Agha Buzurg al-Tihrani) (٢٠٠٩). طبقات أعلام الشيعة. بيروت: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع.

Ansari, H. (1998a). 'Ibn Abdak'. *Dairat al-maarif-i buzurg-i islami*, Tehran, iv. 198f.

Ansari, H. (1998b). 'Asad b. Ahmad al-Tarabulusi'. *Dairat al-maarif-i buzurg-i islami*, Tehran, viii. 310f.

Ansari, H. (2001). 'Alam al-taraiq'. *Nashr-i danish* 4/18 (1380): 29-30.

Ansari, H. (2009a). 'Abu Sahl al-Nawbakhti'. *Encyclopaedia Islamica*, Leiden: Brill, ii. 481-8.

Ansari, H. (2009b). 'Abu al-Jaysh al-Balkhi'. *Encyclopaedia Islamica*, Leiden: Brill, ii. 180-2.

Ansari, H. (2012). *Barrasi-ha-yi tarikhi dar hawza-yi islam wa tashayyu: Majmua-yi nawad maqala wa yaddasht.* Tehran: Kitabkhana, muze wa markaz-i asnad-i majlis-i shura-yi islami, 1390.

Ansari, H. (2013a). 'Zamina-ha-yi tarikhi-yi talif-i kitab-i Nihayat al-maram'. In Diya al-Din al-Makki, *Nihayat al-maram fi dirayat al-kalam.* Facsimile Publication with Introduction and Indices by A. Shihadeh. Tehran: Mirath-e maktub.

Ansari, H. (2013b). 'Cand para-i matn dar danish-i kalam az Abu l-Futuh Razi'. <http://ansari. kateban.com/post2043/>]accessed 3 June [2015.

Ansari, H. (in press). *L'Imamat et l'occultation selon l'imamisme: etude bibliographique et histoire des textes.* Leiden: Brill.

Ansari, H., W. Madelung, and S. Schmidtke (2015). 'Yusuf al-Basir's Refutation (Naqd) of Abu l-Husayn al-Basri's Theology in a Yemeni Zaydi Manuscript of the 7th/13th Century'. In D. Hollenberg, C. Rauch, and S. Schmidtke (eds.), *The Yemeni Manuscript Tradition.* Leiden: Brill, 28-65.

Ansari, H., and S. Schmidtke (eds.) (2006). *Khulasat al-nazar: An Anonymous Imami-Mutazili Treatise (late 6th/12th or early 7th/13th century).* Tehran: Iranian Institute of Philosophy.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2013). *The Reception of al-Shaykh al-Tusi's Theological Writings in 6th12/th century Syria: Facsimile Edition of Abd al-Rahman b. Ali b. Muhammad al- Husayni's Commentary on al-Tusi's* Muqaddama (MS Atf Efendi 1338/1). Tehran: Mirath-i maktub.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2014). 'Al-Shaykh al-Tusi: His Writings on Theology and Their Reception'. In F. Daftary and G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shii Islam: History, Theology and Law.* London: I. B. Tauris, 475-97.

Ansari, H., and S. Schmidtke (forthcoming). *Philosophical Theology among 6th12/th Century Twelver Shiites: From Nasir al-Din al-Tusi (d. after 600/ 1203-4) to Nasir al-Din al-Tusi (d. 672/1274).*

Anthony, S. W. (2013). 'Nawbakti Family'. *Encyclopaedia Iranica,* online edition, 2013, available at http://www.iranicaonline.org/articles/nawbakti-family [accessed 30 March 2015].

Bayhom-Daou, T. (2001). 'The Imam's Knowledge and the Quran According to al-Fadl b. Shadhan al-Nisaburi (d. 260 A.H.874/ A.D.)'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64: 188-207.

Bayhom-Daou, T. (2003). 'Hisham b. al-Hakam (d. 179/795) and his Doctrine of the Imam's Knowledge'. *Journal of Semitic Studies* 48: 71-108.

Bayhom-Daou, T. (2005). *Shaykh Mufid.* Oxford: Oneworld.

Capezzone, L. (2006). 'Maestri e testi nei centri imamiti nell'Iran selgiuchide secondo il Kitab al-naqd'. *Rivista degli Studi Orientali* 79: 9-29.

Edde, A.-M. (1999). *La Principaute ayyoubide d'Alep* (1183/579-1260/658). Stuttgart: Franz Steiner.

van Ess, J. (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: de Gruyter.

(al-Fadl b. Shadhan al-Azdi al-Nisaburi) الفضل بن شاذان الأزدي النيسابوري،
كتاب الإيضاح. تحقيق جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث. طهران:
Muassasa-yi Intisharat va-Cap-i Danishgah-i Tihran, 1363/1984.

Fyzee, A. A. A. (2014). *A Shiite Creed: A Translation of I 'tiqadatu 'l-Imamiyyah (The Beliefs of the Imamiyya) of Abu Ja'far, Muhammad ibn 'Ali ibn al-Husayn, Ibn Babawayh al-Qummi known as ash-Shaykh as-Saduq*. Lexington, KY: Ahlulbayt.

Gleave, R. (2007). 'Abu l-Futuh al-Razi'. *The Encyclopaedia of Islam*. Three. Leiden: Brill, Fasc. 2007-3: 55f.

الـفـضـل بـن شـاذان الأزدي (al-Fadl b. Shadhan al-Azdi al-Nisaburi) النيسابوري، **كتاب الإيضاح**. تحقيق جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث. طهران:

Muassasa-yi Intisharat va-Cap-i Danishgah-i Tihran, 1363/1984.

Hayes, E. (2015). *The Envoys of the Hidden Imam: Religious Institutions and the Politics of the Twelver Shii Occultation*. Ph.D. dissertation, University of Chicago.

الحاكم الجشمي (al-Hakim al-Jishumi) (طبقات). **طبقات المعتزلة**. في كتاب عبد الجبار الهمذاني «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة». تحقيق فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٣/ ١٩٧٤.

حمزة (Hamza) بن علي بن زهرة الحلبي (غنية). **غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع**. تحقيق إبراهيم البهادري. قم: مؤسسة الإمام الصادق، ١٤١٧ [/١٩٩٦].

Hayes, E. (2015). *The Envoys of the Hidden Imam: Religious Institutions and the Politics of the Twelver Shii Occultation*. Ph.D. dissertation, University of Chicago.

الحمصي (al-Himmasi al-Razi) الرازي، **المنقذ من التقليد**. مجلدان. تحقيق محمد هادي اليوسفي الغروي. قم: المؤسسة، ١٤١٢ [/١٩٩١].

الحسيني (al-Husayni)، م. ر. (١٩٨٩-٩٠). **مقولة «جسم لا كالجسم» بين موقف هشام بن الحكم وموقف سائر أهل الكلام**. تراثنا ١٩ (١٤١٠): ٧-١٣.

ابن حجر العسقلاني (Ibn Hajar al-Asqalani) (لسان). **لسان الميزان**. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٠/ ١٩٧٠.

(Ibn Tawus) ابن طاوس، علي بن موسىٰ (فرج). **فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم**. النجف: منشورات المطبعة الحيدرية، ١٣٦٨ [/١٩٤٨-٩].

Iqbal, A. (1966). *Khanadan-i Nawbakhti.* 3rd edn. Tehran: Kitabkhana-yi Tahuri, 1345.

(al-Jafari) الجعفري، محمد رضا (١٩٩٢-a٣). «**الكلام عند الإمامية: نشأته، تطوره وموقع الشيخ المفيد منه**». تراثنا ٨: ١٤٤-٢٩٩.

(al-Jafari) الجعفري، محمد رضا (١٩٩٢-b٣). «**الكلام عند الإمامية: نشأته، تطوره وموقع الشيخ المفيد منه ٢**». تراثنا ٨: ٧٧-١١٤.

(Jurjani) الجرجاني، ضياء الدين بن سديد الدين (رسائل)

Rasail-i kalami-i talif-i hudud-i qarn-i nuhum-i Hijri..

تحقيق معصومة نور محمدي. طهران:

Mirath-i Maktub /Ahl-i Qalam, [1997 /] 1375.

Klemm, V. (1984). 'Die vier sufara des Zwolften Imam: Zur formativen Periode der Zwolfersschia'. *Die Welt des Orients* 15: 126-43.

Kohlberg, E. (1986). 'Baraa in Shii doctrine'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7: 139-74.

Kohlberg, E. (1988). 'Imam and Community in the Pre-Ghayba Period'. In S. A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shiism.* Albany, NY: SUNY Press, 25-53.

Kohlberg, E. (1992). *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and His Library.* Leiden: Brill.

McDermott, M. J. (1978). *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022).* Beirut: Dar el- Machreq Editeurs.

McDermott, M. J. (1989). 'Awael al-maqalat'. *Encyclopaedia Iranica,* London / Boston: Routledge & Kegan Paul, iii. 112f.

Madelung, W. (1970). 'Imamism and Mutazilite Theology'. In T. Fahd (ed.), Shiisme imamite. Paris, 13-29 [repr. in W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London: Ashgate, 1985, Part VII].

Madelung, W. (1979). 'The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Asharite Kalam'. In P. Morewedge, *Islamic Philosophical Thought.* Albany: SUNY Press, 120-] 39repr. in *Religious Schools and Sects*, Part VIII[.

Madelung, W. (1985a). 'Abu Sahl Nawbakti'. *Encyclopaedia Iranica,* London / Boston: Routledge & Kegan Paul, i. 372f.

Madelung, W. (1985b). 'Abd al-Jalil Razi'. *Encyclopaedia Iranica*, London / Boston: Routledge & Kegan Paul, i. 120.

Madelung, W. (2013). 'Al-Hasan b. Musa al-Nawbakhti on the Views of the Astronomers and Astrologers'. In M. Cook, N. Haider, I. Rabb, and A. Sayeed (eds.), *Law and Tradition in Classical Islamic Thought.* New York: Palgrave, 269-78.

Madelung, W. (2014). 'Early Imami Theology as Reflected in the Kitab al-Kafi of al-Kulayni'. In F. Daftary and G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shii Islam: History, Theology and Law.* London: I. B. Tauris, 465-74.

(Matuq) المعتوق، أحمد محمد (٢٠٠٨). **الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه ونقده.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

Modarressi, H. (1984). *An Introduction to Shii law: A Bibliographical Study.* London: Ithaca Press.

Modarressi, H. (1993). *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam: Abu Jafar ibn Qiba al-Razi and his Contribution to Imamite Shiite Thought.* Princeton: Princeton University Press.

Modarressi, H. (2003). *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature.* Vol. i. Oxford: Oneworld.

Mudarris Radawi, M. T. (1991). *Ahwal u athar-i Khwaja Nasir al-Din Tusi.* Tehran: Muassasa-yi mutalaat u tahqiqat-i farhangi, 1370..

(al-Mufid) المفيد، محمد بن محمد (أوائل) **أوائل المقالات.** المفيد، مصنفات، مج ٤.

(al-Mufid) المفيد، محمد بن محمد (حكايات). **حكايات.** المفيد، مصنفات، مج ١٠.

(al-Mufid) المفيد، محمد بن محمد (مصنفات). **مصنفات الشيخ المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بن المعلم العُكبري البغدادي**. ١٤ مج. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد. ١٤١٣ [/١٩٩٣].

(al-Muhaqqiq) المحقق الحلي (مسلك). **المسلك في أصول الدين**. تحقيق ر. الأستادي. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٤/١٣٧٣ [/١٩٩٤].

(Muhyi al-Din) محيي الدين، ع. (١٩٥٧). **أدب المرتضىٰ من سيرته وآثاره**. بغداد: مطبعة المعارف.

(MTF) = **موسوعة طبقات الفقهاء**، تأليف اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق، إشراف جعفر السبحاني. بيروت: مؤسسة الإمام الصادق، ١٩٩٩-٢٠٠١.

(MTK) معجم التراث الكلامي، تأليف اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق، تقديم وإشراف جعفر السبحاني. قم: مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٤ [/٢٠٠٣-٤].

(MTM) معجم طبقات المتكلمين، تأليف اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق، تقديم وإشراف جعفر السبحاني. قم: مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٤ [/٢٠٠٣-٤].

(Muntajab al-Din) منتجب الدين (فهرست). **الفهرست**. تحقيق سيد جلال الدين محدث أرموي. قم، ١٣٦٦ [/١٩٨١].

(al-Muqri) المقرئ النيسابوري، محمد بن علي بن الحسن (حدود). **الحدود: المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية**، تحقيق محمود يزدي مطلق (فاضل). قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف، ١٤١٤ [/١٩٩٣-٤].

(al-Muqri) المقرئ النيسابوري، محمد بن علي بن الحسن (تعليق). **التعليق في علم الكلام**. تحقيق محمود يزدي مطلق (فاضل). مشهد: قسم الدراسات الفلسفية والكلامية الإسلامية للجامعة الرَّضَوية للعلوم الإسلامية. ١٣٨٥/١٤٢٧ [/٢٠٠٦].

Pakatci, A. (1998a). 'Ibn Shahrashub'. *Dairat al-maarif-i buzurg-i islami*, Tehran, iv. 90-2.

Pakatci, A. (1998b). 'Ibn Shadhan'. Dairat al-maarif-i buzurg-i islami, Tehran, iv. 50-2.

(Qutb al-Din) قطب الدين الرضوي (لب). **لب اللباب**. تحقيق السيد حسين الجعفري الزنجاني. مجلدان. قم: آل عبا، ١٤٣١ [/ ٢٠٠٩].

Rashed, M. (2015). *Al-Hasan Ibn Musa al-Nawbahti, Commentary on Aristotle 'De Generatione et Corruptione'. Edition, Translation and Commentary.* Berlin: de Gruyter.

Van Renterghem, V. (2015). 'Baghdad: A View from the Edge on the Seljuq Empire'. In E. Herzig and S. Stewart (eds.), *The Age of the Seljuqs.* London: I. B. Tauris, 74-93.

Salati, M. (1992). *Ascesa e caduta di una famiglia di Asraf Sciiti di Aleppo: I Zuhrawi o Zuhra- Zada (1600-1700).* Rome: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino.

Salati, M. (2010). 'Note in margine ai Banu Zuhra /al-Zuhrawi /Zuhra zada di Aleppo: alcuni documenti dai tribunali sciaraitici della fine del xvii e l'inizio del xviii secolo (1684-1701)'. *Annali di Ca' Foscari* 49: 23-42.

Sander, P. (1994). *Zwischen Charisma und Ratio: Entwicklungen in der fruhen imamitischen Theologie.* Berlin: Klaus Schwarz.

Schmidtke, S. (1991). *The Theology of al-Allama al-Hilli (d. 726/1325).* Berlin: Klaus Schwarz.

Schmidtke, S. (2009). 'The Doctrinal Views of the Banu l-Awd (Early 8th/14th Century): An Analysis of MS Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)'. In M. A. Amir-Moezzi, M. Bar-Asher, and S. Hopkins (eds.), *Le Shiisme imamite quarante ans apres: Hommage a Etan Kohlberg.* Turnhout: Brepols, 357-382.

(al-Sharif al-Murtada) الشريف المرتضى (ذخيرة). **الذخيرة إلى** [كذا، والصواب في] **علم الكلام**. تحقيق أحمد الحسيني. قم: Danishgah-i Tihran، ١٤١١[/ ١٩٩٠-١].

الشريف المرتضىٰ (al-Sharif al-Murtada) (ملخص). **الملخص في أصول الدين**. تحقيق محمد رضا أنصاري القمي. طهران: Danishgah-i Tihran, 1381/2002 .

الشريف المرتضىٰ (al-Sharif al-Murtada) (رسائل). **رسائل الشريف المرتضىٰ**. تقديم أحمد الحسيني. تحقيق مهدي رجائي. ٤ مجلدات. قم: دار القرآن الكريم، ١٤٠٥[١٩٨٤/٥].

Sourdel, D. (1972). 'L'Imamisme vu par le Cheikh al-Mufid'. Revue des etudes islamiques 40: 217-96.

Sourdel, D. (1973). 'Les Conceptions imamites au debut du XIe siecle d'apres le Shaykh al- Mufid'. In D. S. Richards (ed.), Islamic Civilization 950-1150. London: Cassirer, 187-200.

طباطبائي، عبد العزيز (Tabataba'i) (١٩٩٢-٣). **الشيخ المفيد وعطاؤه الفكري الخالد**. قم، ١٤١٣.

الطوسي، محمد بن الحسن (al-Tusi) (فهرست). **فهرست**. تحقيق محمد صادق بحر العلوم. النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٦٠.

Ustadi, R. (2004). Ahwal wa athar-i Muhaqqiq-i Hilli. Tehran: Quds, 1383.

الواثقي، ح. (al-Wathiqi) (د.ت). **المتبقي من كتاب المصادر**. Majalla-yi fiqh-i ahl al-bayt. قم، رقم ٢٥.

الفصل الثاني عشر
سَلَفُ الأشعرية
ابن كُلَّاب، والمحاسِبي، والقلانِسي

حارث بن رملي

لم يكن القول بخلق القرآن -الذي دعا إليه المحرضون علىٰ المحنة التي أضرم نارها الخليفةُ العباسيُّ المأمون في القرن الثالث/التاسع- منكَرًا من قِبل أصحاب الحديث فحسب، وإنما أنكره أيضًا بعضُ المتكلمين الذين يشاركون هؤلاء في أصول الاعتقاد [حرفيًّا: في المعتقدات الأساسية]، فهم ينتصرون للعقائد الكبرىٰ لدىٰ الصفاتية/أهل الإثبات: يؤمنون بأن القرآن غير مخلوق، وبحقيقة صفات الله الأزلية، وبتقدير الله السابق لمصير الإنسان وأعماله. ولم تزل مذاهب الكلام السنيةُ الكبرىٰ -وبخاصة الأشعرية- تعترف بالجهود الرائدة التي بذلها المتكلمون، من أمثال ابن كُلاب (توفي نحو ٢٤٠/ ٨٥٤-٥)، والمحاسِبي (ت٢٤٣/ ٨٥٧)، والقلانِسي (في النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع)، فتصفهم بأنهم «متكلمون من السلف»، أو أنهم «متقدمو متكلمي أهل السنة» (جيماريه ١٩٨٩: ٢٣٣؛ فان إس ١٩٩٠: ١٨٠-١). ويبدو أنه كان ثمة متكلمون كلابية إلىٰ جوار نظرائهم الأشاعرة إلىٰ نهاية القرن الرابع/العاشر، وإن كان مذهب الكلابية قد ذاب -في ذلك العهد- في مذهب الأشاعرة، كما أومأ إلىٰ ذلك الجغرافي الرحالة المقدسي (ت٣٨٠/ ٩٩٠). ولقد كان نَقَدَةُ الحنابلة -كابن تيمية (ت٧٢٨/ ١٣٢٨)- يستخدمون وصف «كلابية» للزراية بأولئك الذين مزجوا العقيدة الصحيحة للأثريين، أهلِ السنة، بأوضار علم الكلام.

وعلىٰ الرغم مما كان لجهود هؤلاء المتكلمين الرائدة من تأثير خاصٍ مهم في تطور المذهب الأشعري، فإن من الواجب علينا ألا نُهوِّن من احتمال تأثيرهم أيضًا في المذاهب الكلامية الأخرىٰ. والحق أن ما لدينا من معلومات عن هؤلاء الأعلام إنما نستقيه من مصادر شتىٰ: أشعرية، وحنبلية، ومعتزلية. ومهما يكن من شيء، فإنه ما حلَّ القرن الخامس/الحادي عشر إلا وقد أضحت صلة هؤلاء بعلم الكلام تاريخًا يروىٰ، كانوا فيه الرَادَة السابقين في الكلام السني. فأما ابن كلاب والقلانسي، فلم يبق من الكتب المنسوبة إليهم شيء بعد ذلك العهد. وأما المحاسبي، فعلىٰ الرغم من أن كثيرًا من كتبه لم يزل موفورًا إلىٰ الآن، وأنها تمثل جزءًا مهمًا من التراث النصي الصوفي الكلاسيكي، فإن غالبها منذور لمسائل الأخلاق وصلاح النفس (أو أنها تُقرأ بهذا الاعتبار)، لا لعلم الكلام. وقد ظهرت في القرن الماضي دراسات قليلة -ولكنها مهمة- قام بها باحثون من أمثال يوهان فان إس ودانييل جيماريه، تهدف إلىٰ إعادة تشكيل تاريخ بدايات علم الكلام، وقد رسمت في هذا الصدد صورة أوضح لهؤلاء المتكلمين ولمذاهبهم، انتزعتها من مصادر العصر الوسيط. ولقد يمكن استكمال هذه المعلومات بالبحث في حقول أخرىٰ من الدراسات الإسلامية (كتطور الفقه الإسلامي والتصوف مثلا، أو -علىٰ نحو أعم- ظهور الاتجاه السني الأثري (Sunni traditionalism))؛ إذ هي تكشف عن السياق الاجتماعي الأرحب الذي يقوم من وراء القضايا الكلامية، والمواقف العقدية [المذهبية].

(١)
ابن كُلَّاب

أغلب الظن أن أبا محمد عبد الله بن محمد بن سعيد البصري إنما عُرف بـ «ابن كلاب» لأنه كان يجر مخالفيه [إلىٰ رأيه ببيانه وبلاغته] (إذ الكُلَّاب لغةً: حديدة معقوفة ينشل بها الشيء). وفي لقب أسرته «القطان» ما يومئ إلىٰ صلتها بتجارة القطن. وعلىٰ الرغم من عدم وجود دليل علىٰ أنه اشتغل بهذه التجارة

بنفسه، فليس ببعيد أن تكون قد أمدته بما يحتاجه لمواصلة حياته العلمية. وقد توفي سنة ٢٤٠/ ٨٥٥ (أي قبل وفاة صاحبه المحاسبي بنحو عامين فقط)، في بلده، البصرة، وإن كان قد أنفق -فيما يبدو- جزءًا من حياته في بغداد. وفي بعض الروايات أنه خسر في مناظرة جرت بينه وبين المعتزلة في بلاط المأمون ببغداد، وفي بعضها ما يناقض ذلك، وهو أنه أبىٰ إجابة الدعوة إلىٰ مجلس الخليفة؛ لشهرة هذا الأخير بالفسق (فان إس ١٩٩٧ : ١٨٠).

ويمكن وصف مذهبه -في العموم- بأنه إعمال للمنهج الكلامي البصري الكلاسيكي في تقرير المقالات العقدية -التي يوافق معظمها الاعتقادَ الأثري (traditionalist creed)- وفي الدفاع عنها أيضًا. ومن العسير معرفة المتكلمين السابقين علىٰ ابن كلاب ممن كان لهم تأثير فيه، وكذلك معرفة شيوخه، وإن كان اسمه يُقرن دائمًا باسم «النجار» (توفي نحو ٢٢٠/ ٨٣٥)، الذي أخذ عنه نظريته في أن أفعال العباد مخلوقة لله، «مكتسبة» للعبد. ويشبه بعض كلامه في الصفات الإلهية مقالات متكلمي الشيعة المتقدمين؛ كهشام بن الحكم، وسليمان بن جرير. ويبدو أنه صرف أكبر جهده في التصدي لهيمنة المعتزلة، فثمة رد عليهم منسوب إليه، كما أن له كتابين آخرين يلوح أنهما في الرد علىٰ مذهب المعتزلة كذلك: أحدهما: «الصفات»، والآخر: «أفعال العباد». وقد خاض مناظرات كثيرة مع عَبَّاد بن سليمان المعتزلي (ت٢٥٠/ ٨٦٤)، الذي زعم أن المذهب القائل بأن كلام الله غير مخلوق، والذي ينتصر له ابن كلاب، يشبه -علىٰ نحو يبعث الريبة- فكرة التثليث النصرانية. وترددت بين المعتزلة قصص تتهم ابن كلاب بأنه مسيحي مستخفٍ، يهدف إلىٰ زعزعة عقائد المسلمين (فان إس ١٩٩٧ : ١٨٨).

وإن تعجب فعجب أنه لم يُروَ أن ابن كلاب (ومن ذهب مذهبه، كالمحاسبي) قد ابتُلوا بالمحنة، مع أن صورة الأول في كتب المعتزلة اللاحقة مستقبحة. ويذهب فان إس (١٩٩٧ : ١٨٠) إلىٰ أن الشهرة قد وافت ابن كلاب بعد موته؛ وأنه لذلك لم يلفت أنظار المحققين [في المحنة]. ولعل محاولة التأليف بين الاتجاه العقدي الأثري ومناهج الكلام لم تجذب إلا قليلا من الأتباع في حياته، ثم زاد عددهم في الجيل التالي. وكثيرًا ما توصف مرحلة ما بعد

المحنة، التي تلت انقلاب السياسة العباسية في عصر المتوكل، بكونها عصر الرجعة (reactionary age)، الذي ترك مجالا يسيرًا لأصحاب الكلام. علىٰ أن البحث الحديث يبيِّن أن السياسات الدينية للخلفاء بعد المتوكل قد انعطفت نحو ما وصفه كريستوفر ميلشير (Christopher Melchert) (١٩٩٦: ٣١٦-٤٢) بـ «شِبْه العقلانية = semi-rationalism»، وهو اتجاه ظهر لدىٰ جمع كبير من العلماء آثروا الوقوف في منتصف الطريق بين العقلانية كما هي عند المعتزلة، وأثرية أحمد بن حنبل. وهم يميلون في الفقه عادة إلىٰ مذهب الشافعي، ويحبذون -كابن كلاب- أن يستخدموا [البراهين] الكلامية نوعَ استخدام في تقرير العقائد، وفي الذود عنها كذلك[1].

إن السمة المائزة لمذهب ابن كلاب الكلامي، الذي يوصف غالبًا بـ «الصيغة الكلابية = Kullabite formula»، هي جنوحه إلىٰ بيان العلاقة بين ذات الله وصفاته، حيث وَصَفَتِ الصيغة -في سياق الجدل المحتدم، إبان المحنة، حول طبيعة القرآن- صفات الله بأنها «لا هي هو، ولا هي غيره». وقد شارك ابن كلاب الأثريين في التصدي لمحاولات استعمال المجاز أو القول بالتعطيل في شرح ما جاء في القرآن من صفاتٍ لله تشبه ما يكون للناس؛ كـ«الرؤية»، و«التكلم»، وأن له «وجهًا» و«كلامًا». غير أن كثيرًا من الأثريين رضُوا بتأكيد صحة هذه النِّسَب، وحقيقة هذه الصفات (بلا كيفية)، بينما ذهب آخرون -كابن كلاب- إلىٰ إمكانية البرهنة علىٰ ذلك عقلا، وهو ما يعني أنه سيستخدم يدَ الكلام البصري ولسانَه.

فمذهب ابن كلاب يشترك إذن في طائفة من الفروض [المسلمات] الأساسية والملامح الوجودية مع بعض معاصريه من متكلمي البصرة، كأبي الهذيل، غير أن الأخير فسر ما جاء من صفات الله القرآنية من نحو «الرؤية» و«العلم» بأنها

---

(١) اختتم الشهرستاني تقريره النفيس في ذكر مسالك السلف وغيرهم في فهم الصفات بالحديث عمن ترك التأويل، ولم يقع في التشبيه؛ كمالك بن أنس وأحمد بن حنبل، وغيرهما، ثم قال: «حتىٰ انتهىٰ الزمان إلىٰ عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي. وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية» (الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٩٣). (المترجم)

«أفعال» معينة حادثة، في حين رأىٰ ابن كلاب أنها أزلية، وأنها (معانٍ) قائمة بالذات (فان إس ١٩٩٧ : ١٨٦-٧). وقد صاغ رأيه -كغيره من المتكلمين البصريين- في صورةٍ [بنيةٍ] وجودية مناسَبية (occasionalist ontological structure)، [تقوم علىٰ] فكرة (الوضع اللغوي)، وافتراض وجود مطابقة بين اللغة والواقع، وبين الله والعالم الحادث (phenomenal world) (فرانك ١٩٧٨ : ٩-١٤). فالمرء يبلغ فهم الصفات الإلهية باستخدام العقل وبتحليل عربية القرآن. ذلك أن كل ما في الوجود يمكن وصفه بأنه «شيء»، لا نستثني الله وصفاته. وإذا أمكن التعبيرُ -لغويًّا- عن الأشياء وصفاتها، فكل شيء في الوجود لا يخلو -من الناحية الوجودية- إما أن يكون صفة أو موصوفًا. ولما كان العالم مكوَّنًا من جواهر وأعراض تقوم بها، فإن الخالق موصوف أيضًا بصفات تقوم بذاته. ولما كانت أعراض الجوهر حقيقيةً فيه دون أن تكون هي عينَه، فكذلك صفات الله، لا هي عين الذات ولا هي غيرها. ولما كانت أعراض جوهر مخلوق لا يمكن أن تقوم بآخر، فكذلك الصفات الإلهية أزلية، دون أن يكون لها وصف من «القدم» زائد، ولكن بقِدَم الذات نفسها.

فإذا ما جاوزنا الخطة العامة للصيغة الكلابية، كان من العسير تصورُ كثيرٍ من تفاصيل مذهب ابن كلاب، استنادًا إلىٰ أدلة يُلتفت إليها. لقد أجاز أن يوصف الله بأشياء بمحض العقل (وإن لم يكن لها مستند صريح من النقل)، مفرقًا بين (الصفة) و(الوصف). فالوصف -لا كالصفة- مجرد خبر لا يدل علىٰ وجود معنىٰ (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٣٦). فإذا كان ذلك كذلك، فعلىٰ الرغم من عدم وجود نص صريح يصف الله بالوجود والشيئية، فإنَّا نعلم -عقلًا- أنه شيء موجود، لا بسبب صفة الوجود، ولكن الذات الإلهية نفسها [كذلك] (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٣٩). ومع ذلك، لا يُعلم علىٰ التحقيق دومًا ما الذي يستند إلىٰ الوحي، وما الذي لا يستند إليه. فللمرء أن يقول -استنادًا إلىٰ القرآن ٤٢ : ١١- بأن هناك أصلا لإثبات وصف «الشيئية» لله. ومن المعقول أنه مع قوله بأن الله (قديم)، تردد في إثبات (القِدَم) صفةً حقيقية، وكذلك لا يبدو وجهٌ لإنكاره حقيقةَ بعضِ الصفات؛ كالبقاء (التي يمكن البرهنة عليها بالقرآن ٥٥ : ٢٧)، والإلهية (تكررت كلمة إله في القرآن أكثر من خمسين مرة).

ويذهب ابن كلاب في معظم المسائل مذهب الأثريين أصحاب الحديث، فهو يثبت صفات التشبيه الواردة في النصوص دون تأويل مجازي، ويقول برؤية المؤمنين ربهم في الآخرة، ويعتقد أن الاستواء علىٰ العرش صفة لله (فان إس ١٩٩٧: ١٩١-٣؛ جيماريه ١٩٨٩: ٢٥٣-٤). وقد أزعج تفسيره للكلام الإلهي كثيرًا من الأثريين؛ ذلك أنه ساق رأيًا وسطًا، يسع الناسَ معه القولُ بأن القرآن غير مخلوق، دون أن يَصْلَوْا لظىٰ المحنة. فهو يرىٰ ضرورة التفرقة بين (معنىٰ) الكلام الإلهي و(العبارة) عنه في هذا العالم الحادث. فالكلام الإلهي في نفسه لا يتكون -خلافًا لكلام البشر- من صوت وحرف، ولا يتميز إلىٰ أمر ونهي وخبر، وإنما «يكتسب» الإنسان هذه الأنماط التعبيرية، ولا بدَّ له حينئذٍ من التفرقة بين (القراءة) و(المقروء)، وكذلك بين (الذكر) و(المذكور). لقد أراد ابن كلاب -كما صنع معاصره الحسين بن علي الكرابيسي (ت٢٤٥/٨٥٩-٦٠)، الذي ذهب إلىٰ أن اللفظ بالقرآن مخلوق- أن يتحاشىٰ عبارة «القرآن مخلوق»، مبرئًا نفسه من الاتهام بنسبة الألوهية إلىٰ تلاوة الإنسان إياه. وزد علىٰ ذلك أنه تجنب في حديثه استعمال كلمة «قرآن» ما أمكن، وآثر أن يستخدم بدلًا منها «كلام الله». كم أنه استثنىٰ من جملة ذلك ما وقع للنبي موسىٰ ﷺ، الذي أخبر القرآن أنه سمع كلام الله دون حجاب (فان إس ١٩٩٧: ١٨٤-٧) .

وقد كان تعريفه للإيمان -حيث لم يرَ العمل من أركانه- مفارقة مهمة للمذهب الأثري العام. كما أن نظريته في أفعال العباد تأثرت بالمتكلم البصري «النجار»، الذي قرر أن القدرة علىٰ الفعل -وهي مخلوقة لله- توافي العبد في زمان تلبسه به، «فيكتسبها». والإنسان في مجموعه، والجسد في مجموعه مسؤول عن أفعاله، وإن لم يرتكبها إلا ببعض أعضائه. ومع ذلك، فهذه الخيارات منوطة بتوفيق الله عبدَه وخذلانه إياه، علىٰ وفق ما جرىٰ به القلم السابق في تعيين أهل الجنة وأهل السعير (فان إس ١٩٩٧: ١٨١-٢، ١٩٣-٤).

(٢)
المحاسبي

كان أبو عبد الله الحارث بن أسد (ت٢٤٣/٨٥٧) بصريًا، كمعاصره ابن كلاب. وعُرف بالمحاسِبي نسبةً إلىٰ المحاسبة (وهي مراجعة المرء أعمالَه ونياته)، وهو الموضوع الذي دأب علىٰ بحثه في كتبه الكثيرة في تهذيب النفس. تلك الكتب التي كانت سببًا -زيادةً علىٰ اتصاله بأعلام التصوف الأُول في بغداد- في أن يُعد أحد أكبر دعاة التصوف. وما لدينا من تفاصيل حياته قليل، وأكثره منقبيات، وإذا صح ما روي عن عدائه الصريح لأبيه (الذي كان شيعيًا أو قدريًا)، لقد كان الحارث إذن مصروف القلب إلىٰ الأثريين في بعض مراحل عمره، متنكرًا لتنشئته الأولىٰ علىٰ وفق مذهب كلامي مختلف. ويبدو -مع ذلك- أنه ظل -كابن كلاب- موصول السبب بالكلام. وبينما أفلح في تحاشي الاضطهاد في إبان المحنة، لم يستطع أن يتوقىٰ استرابة الأثريين المحافظين؛ كابن حنبل وأتباعه، الذين كانوا يرون في كتبه في الكلام وفي تهذيب النفس جميعًا ضربًا من الابتداع. وقد روي أن ابن حنبل هجر الحارث، فخرج من بغداد، ولما مات لم يُصلِّ عليه إلا أربعةُ نفر (فان إس ١٩٩٧: ١٩٩-٢٠٠). وتزعم بعض الروايات أن هذا الهجران حمل الحارث علىٰ أن يتبرأ من كتبه، وأن يُقبل علىٰ الحنبلية بكله. ومع ذلك، فهذه الروايات التي تذكر تحولًا وقع في خاتمة المطاف -كتلك التي نُسجت حول أبي الحسن الأشعري- شائعة، ولا يمكن أن تُقبل دائمًا علىٰ ظاهرها.

لقد ذكرت بعض المصادر التاريخية أن المحاسبي كان تلميذًا لابن كلاب، غير أنه لا يُدرىٰ إلىٰ أي مدىٰ كان ذلك حقًّا (فان إس ١٩٩٧: ١٩٦). فقد خاض -كصاحبه- لجة علم الكلام، مع ميله في أغلب قوله إلىٰ عقيدة أصحاب الحديث، ولم يأخذ فضلا عن ذلك بالمذهب الكُلابي في الصفات، وإنما أنكر -استنادًا إلىٰ تفسير لغوي مختلف لكلمة «اسم»- لبَّ هذه الصيغة ولبابها، وهو أن

الاسم ليس عين المسمَّىٰ ولا هو غيره، فذهب إلىٰ أن الأسماء عين المسمىٰ، وأن صفات الله عين ذاته، وإن كانت متمايزة فيما بينها (فان إس ١٩٩٧: ٢٠٠-١). وأنكر كذلك تفرقة ابن كلاب بين صفة الكلام في الله والعبارة عنه في هذا الوجود الحادث، بل إنه أبعد فقال بأن الكلام الإلهي من «حروف وصوت»، غير أن تصوره للأصوات والحروف في الكلام الإلهي غير بيِّن، وإن كان ثمة كتاب صوفي من القرن الرابع/العاشر يشير إلىٰ أن لهذا المذهب تعلقًا ببعض المقالات الصوفية في خلق الله الكونَ (divine cosmogony) [؟] (وليس في كتب الحارث التي بين أيدينا ما يدل علىٰ ذلك)[1]. ومن الممكن القول بأن المحاسبي -إذْ أنكر الفكرة المجردة التي قال بها ابن كلاب في الكلام الإلهي- قد غدا أثريَّ الهوىٰ في غير هوادة (فان إس ١٩٩٧: ٢٠٢). وقد أنكر كذلك في كتابه «فهم القرآن» القول بأن الكلام الإلهي لا يتمايز إلىٰ أمر ونهي وخبر حتىٰ يخرج ألفاظًا في هذا الوجود الحادث. وكان مقصوده الرئيس في هذا الكتاب -الذي صُنف قبل انقضاء المحنة- الدفاع عن فكرة نسخ القرآن ضد محاولات المعتزلة والجهمية، الذين أرادوا استغلالها في الترويج لمذهبهم في خلق القرآن. وعند المحاسبي أن متعلَّقَ النسخِ الأمرُ، لا عينُ الكلام، ولا يكون ذلك بَدَوَاتٍ من الله، ولكنه أراد أزلا أن يَحدث النسخُ في زمان بعينه (فان إس ١٩٩٧: ٢٠٣-٥).

ولا يخفىٰ أن المحاسبي أقرب -مقارنةً بابن كُلاب- إلىٰ العقيدة الأثرية عند ابن حنبل وأتباعه، فقد رأىٰ -وفاقًا للحنابلة، وخلافًا لابن كلاب- أن العمل

---

(١) لعل الكاتب يشير إلىٰ ما جاء في كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف» لأبي بكر محمد بن إسحاق البخاري الكَلاباَذي (ت.٣٨٠هـ) من قوله: «وقالت طائفة منهم [الصوفية]: كلام الله حروف وصوت، وزعموا أنه لا يُعرف كلامه إلا كذلك، مع إقرارهم أنه صفة الله تعالىٰ في ذاته، غير مخلوق. وهذا قول حارث المحاسبي» (الكلاباذي، التعرف، نشرة آرثر جون أربري، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٢، ١٤١٥/١٩٩٤، ص١٩). وقد أنكر الدكتور حسين القوّتلي هذه الكلمة للكلاباذي، مؤكدًا أنه «لم يفهم رأي المحاسبي في الكلام؛ إذ إن المدرسة الكُلابية تقسم الكلام إلىٰ قسمين: نفسي، فهو قديم، أو ملفوظ ومرئي، فهو حادث» (القوتلي، مقدمة تحقيقه لكتابي «العقل» و«فهم القرآن» للمحاسبي، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٣٩١/١٩٧١، ص١١٠). علىٰ أني لا أتبين وجه العلاقة بين ما ذكره الكاتب وخلق الله الكون، ولم أجد لذلك ذكرًا في كتاب التعرف. (المترجم)

بالأركان داخل في حدِّ الإيمان، مع الاعتقاد بالجَنان والقول باللسان (فان إس ١٩٦١ : ٥٧٧). بيد أنه خالف -في منهجه الكلامي- عن رأي الحنابلة، فأبدأ وأعاد في بيان الدور المشترك بين العقل والوحي (بيكن Picken ٢٠٠٨). لقد كان المحاسبي أحد أوائل المتكلمين الذي ساقوا تعريفًا وافيًا للعقل، وتعد رسالته «مائية العقل» من أقدم البحوث في هذا الموضوع. ويرىٰ فان إس أن دور العقل إن يكن عند المعتزلة من البدهيات، فإن من المهم عند المتكلمين ذوي النزعة الأثرية -كالمحاسبي- أن يبينوا كيف يوافق العقل الشرع (فان إس ١٩٩٧ : ٢٠٧). وثمة رسالة أقدم عن العقل تنسب أيضًا إلىٰ الأثري داود بن المُحبَّر (ت٢٠٥/ ٨٢١)، ويذكر أن لابن كلاب كتابًا في هذا الموضوع، يتصل بفكرة التنزيه الإلهي (divine transcendence). ويرىٰ المحاسبي أن العقل غريزة خصَّ الله بها الإنسان، تميزه عن الملائكة والبهائم، فبه يفرق بين ما ينفع وما يضر؛ ولذلك كان مسؤولًا عن أفعاله. علىٰ أن العقل إذا كان «معنىٰ مشتركًا» [بين الناس]، فلِمَ لَمْ يؤمن بحقيقة الرسالة النبوية كل ذي عقل؟ يَصدر المحاسبي في جواب ذلك عن نَفَسٍ وَرَعِي (علىٰ نحوٍ فيه إرهاصٌ بالفكر الصوفي اللاحق): فمن أتبع نفسه هواها، لم يُرِهِ عقلُه إلا ما ينفعه في هذه الدار، دون ما ينفعه في الآخرة. ولا كذلك حالُ من قمع شهوة حسه وغَوَاية شيطانه، فإن هذا يعقل عن الله بنور الوحي (فان إس ١٩٩٧ : ٢٠٥-٦؛ دو كروسول de Crussol ٢٠٠٢ : ٤٧-٤٨). والحاصل أن العقل -المشترك بين الناس- يؤدي -عند المحاسبي- دورًا مركزيًّا رئيسًا، ولكنه خاضعٌ في نهاية الأمر للوحي؛ إذ به يستوفي كامل قوته، ويُرزق البصيرة. وقد كان الحارث علىٰ استعداد للإقرار بأن العقل كافٍ في الوقوف علىٰ المنفعة العملية وفي إثبات وجود الخالق، غير أن مقصوده العام من هذا التعريف إنما كان الردَّ علىٰ مقالات المعتزلة والجهمية، الذين هونوا -في رأيه- من دور الوحي في بابي الأخلاق والعقيدة جميعًا (دو كروسول ٢٠٠٢: ٣٦٩-٧١).

(٣)
القلانسي

الحق أن ما لدينا من معلومات عن أبي العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي دون ما لدينا عن ابن كلاب والمحاسبي. لقد عاش بعض الوقت في النصف الثاني من القرن الثالث/التاسع، في الجيل السابق علىٰ جيل الأشعري. ولعل ذلك يعني احتمال لقائه بجماعة من أتباع ابن كُلاب، وإن كان ذلك ليس حتمًا، علىٰ الرغم من اشتراكهما في بعض المقالات العقدية (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٣٣-٤). وأصل القلانسي من «الري» (طهران حاليًا)، كما تدل علىٰ ذلك نسبته «الرازي». وثمَّ أدلة علىٰ أن أربعة نفر من كبار تلامذة ابن خزيمة المحدِّث [الأثري] في نيسابور قد اعتنقوا آراء القلانسي، فلما علم بذلك وبخهم، وهجرهم، ليحملهم علىٰ التخلي عن آرائهم (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٣٢).

ولعلاقة القلانسي بالمذهب الأشعري أهمية لا تُنكر، فإن المصدر الرئيس الذي يقفنا علىٰ أقواله الكلامية هو كتاب «أصول الدين» لعبد القاهر البغدادي الأشعري (القرن الخامس/الحادي عشر)، وقد نَظَم البغداديُّ القلانسي وابن كلاب والمحاسبي في سلك واحد حين وصفهم بكونهم أئمة المتقدمين في الكلام السني (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٣٣)، بل إنه يرجح -يا للعجب!- آراء القلانسي في بعض الأحيان علىٰ آراء الأشعري نفسه. وحريٌّ بالذكر أن لهذا الأخير مقالات تخالف الأشعري والأشعرية في كثير من القضايا الجوهرية، وأن مذهبه يشابه -في بعض القول- المذهبَ الكلامي الحنفي الماتُرِيدي.

ووافق القلانسي الأثريين في إثبات حقيقة كل ما ورد في النصوص من صفات لله؛ كالوجه، واليد، والاستواء علىٰ العرش، وكذلك العلم والقدرة. وذهب إلىٰ أن المؤمنين يرون ربهم في الجنة، وأن ذلك بما يزيده الله في أبصارهم من قوة، كما أن الحائل دون رؤيتهم إياه في هذه الدار ما فيها من ضعف ذاتي (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٥١-٣). ومن الجوانب المهمة في مذهبه كذلك

تعريفه لوحدانية الله، الذي يبدو أنه وافق فيه عباد بن سليمان المعتزلي. فالله هو الواحد لا بمعنىٰ كونه الأول في سلسلة عددية (وإلا كان جزءًا من كلٍّ)، وإنما علىٰ معنىٰ أنه الفرد الذي تعتمد عليه جميع الأشياء في وجودها. وقد أخذ القلانسي في العموم بالصيغة الكلابية في الصفات الإلهية، فلا هي -عنده- عين الذات ولا هي غيرها (جيماريه ١٩٨٩: ٢٤٨-٩). ووافق ابنَ كلاب كذلك في القول بأزليتها، لكن لا بمعنىٰ زائد من «قِدم» أو «بقاء»، بل لا تقوم صفة بأخرىٰ[1]. وذهب كذلك إلىٰ أن صفة الكلام الإلهي لا تتمايز إلىٰ أمر ونهي وخبر (جيماريه ١٩٨٩: ٢٥١). ولا يتضح كيف كان القلانسي يرىٰ كلام الناس، وما إذا كان يوافق ابن كلاب في التفرقة بين «المعنىٰ» المجرد للكلام وتعبيره اللفظي (جيماريه ١٩٨٩: ٢٤٥-٦). وهو يوافق ابن كلاب -ويخالف الأشعري- في أن المركب يمكن وصفه بالصفات القائمة بأجزائه فحسب (جيماريه ١٩٨٩: ٢٤٧-٨). وقد أنكر كذلك إمكانية أن تكون الأعراض مرئية أو محسوسة بوجه من الوجوه (وعند الأشعري أن كل الأشياء الموجودة يمكن أن تُرىٰ وأن تُسمع). والله -في قول ابن كلاب والقلانسي- لا يَرىٰ صفاته، غير أن الأخير استثنىٰ من ذلك الكلام والصوت (جيماريه ١٩٨٩: ٢٤٤-٥). ومما خالف فيه القلانسي أيضًا ابن كلاب والمحاسبي خلافًا جوهريًّا قوله بانقسام صفات الله إلىٰ صفات ذاتية أزلية، وصفات فعل حادثة (وهو ما اشتد المحاسبي في إنكاره في كتابه «فهم القرآن»). وقد حكىٰ البغدادي الأشعري عن القلانسي أنه كان يرىٰ أن الصفات من نحو حكمة الله ومحبة الله من صفات الفعل (جيماريه ١٩٨٩: ٢٥١).

والحق أن ما لدينا من العلم بدقائق مقالة القلانسي في الوجود الحادث أوفر مما لدينا من آراء ابن كلاب والمحاسبي. فللأجسام -علىٰ وفق تعريفه- ثلاث جهات: علو، وطول، وعرض، وهي تتكون لذلك من ثلاث ذرات علىٰ الأقل. وقد خالف الجبائيةَ من المعتزلة والأشعريَّ فذهب إلىٰ أن الجسم إنما

---

(١) قال عبد القاهر البغدادي: «أجمع أصحابنا علىٰ أن لله صفات أزلية، واختلفوا في وصفها بأنها باقية، فقال عبد الله بن سعيد والقلانسي: إنها أزلية دائمة الوجود، ولا نقول إنها باقية لاستحالة قيام البقاء بها» (البغدادي، أصول الدين، إسطنبول: مطبعة الدولة، ط١، ١٣٤٦/١٩٢٨، ص١٠٩) (المترجم)

يكون خفيفًا أو ثقيلًا لمعنىٰ هو خفةٌ وثِقَلٌ، لا بسبب نقص عدد الذرات أو زيادته (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٤٣-٤). وذهب كذلك إلىٰ أن الشيء ينعدم بحلول عَرَض الفناء، وليس لأن مدة بقائه التي عينها الله له قد وافت نهايتها، كما ذهب إلىٰ ذلك الأشعري. وهو يعود إلىٰ الوجود بسبب من تلبسه بمعنىٰ الإعادة. وإذا كان الأشعري يرىٰ السكون والحركة معنيين متمايزين، فإن القلانسي يراهما تكرارًا -في زمانين متعاقبين- لمعنىٰ (كون) في محل واحد، أو في محلين مختلفين (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٤٠-١).

لقد عُني القلانسي أيضًا بصياغة وصف يشرح كيف تكون الجواهر والأعراض في أول حال حدوثها، من غير واسطةِ سبب (وهو ما يقتضي سببًا آخر *ad infinitum*)، ودون خرق للقاعدة القائلة بأن الصفات لا يقوم بعضها ببعض، وإنما تقوم فقط بجوهر أو بذات. وقد زاد علىٰ نوعي الصفات اللذين ذكرهما ابن كلاب في نظريته في الوجود -وهما (١) صفة المعنىٰ و(٢) صفة الذات- وجود نوع ثالث من الصفات في الأشياء المخلوقة، وبنىٰ ذلك علىٰ تفرقة ابن كلاب بين الصفة والوصف. وصفات النوع الثالث تنشأ جوهريًّا -كصفات النوع الثاني- من الشيء نفسه، وليس عن معنىٰ، ولما كان النوع الأول لا يمكن أن ينطبق إلا علىٰ الله، فقد استشعر القلانسي الحاجة إلىٰ أن يبين كيف تنسب صفة، كلون أو حدوث، إلىٰ شيء مخلوق. فهذه الصفات موجودة -في رأيه- لأن هذ الشيء جُعل علىٰ هذا النحو (لأجل جاعل جعله علىٰ ذلك الوصف) (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٣٨-٩). وقد بنىٰ علىٰ ذلك أن جوهرين يمكن أن يُعتبرا مثلين؛ لكون كليهما (محدثًا)، وإن اختلفا اختلافًا كليًّا في الأعراض، فخالف بذلك أغلب متكلمي زمانه (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٤١-٢).

أما في مسألة أفعال العباد والمسؤولية، فقد ذهب القلانسي مذهب «متقدمي» المتكلمين السنيين، كابن كلاب، وأخذ بالصيغة النجارية (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٥٧-٨). وعنده أن المقلد مؤمن، وأن رحمة الله تسع أصحاب الكبائر، كما تسع أطفال المشركين، الذين سيدخلون الجنة بغير حساب (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٥٤-٥). وهو يبدو في بعض المسائل أدنىٰ إلىٰ المحاسبي وأصحاب

الحديث في العموم، كقوله بدخول العمل في حد الإيمان. وكذلك وقف - كالمحاسبي- موقفًا وسطًا بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح، فقال بأنهما يُدركان بالعقل أيضًا، لا بالشرع وحده. والظاهر أن هذا الرأي قد وجد صداه لدىٰ الماتريدية، وإن كان جيماريه يرىٰ أن الدليل لا ينتهض قويًا علىٰ أنهم تأثروا بالقلانسي ضرورةً. والقلانسي أكثر احتفاءً بالعقل من المحاسبي، وإن لم يبعد عنه كثيرًا، ففي رأيه أن العقل يمنحنا العلم الضروري بأن الله مرسلٌ رسلًا لهداية الناس، كما أنه يمكن أن يقفنا علىٰ الأسباب والحكمة في أفعال الله (جيماريه ١٩٨٩ : ٢٥٧).

(٤)
خاتمة

قبل بزوغ الأشعرية -التي ورثت كثيرًا من مقالات متكلمي العراق، كابن كلاب- كان العلماء الذين لديهم نزوع إلىٰ الاتجاه شبه العقلاني يوصفون -في باب الكلام- بأنهم «كُلابية»، وإن لم يكن لهذه المدرسة الكلابية وجود مستقل منظم. والظاهر أن القلانسي لم يكن له مثل هذا التأثير، علىٰ الرغم من أن آراءه ظلت محل عناية الأشاعرة في القرن الرابع/العاشر. أما المحاسبي، فلم يكن له من الأثر في علم الكلام ما يخلِّف من بعده مذهبًا معروفًا (أو يمكن الاعتراف به علىٰ الأقل). ومع ذلك، فأهميته التي لا يخبو ضوؤها في التراث الصوفي كانت أخلد ذكرًا من ابن كلاب والقلانسي. وإذا كان من الصعب تفصيل القول في كيفية تأثير الثلاثة في ازدهار علم الكلام السني، فليس يخفىٰ أن لثلاثتهم دورًا مهمًا -إلىٰ جوار غيرهم من العلماء ذوي النزعة شبه العقلانية- في تمهيد السبيل له كيما يتطور، وفي وضع الأساس الذي بنىٰ عليه الأشعري وأخلافه. فمن ذلك: صياغة إطار وجودي محكم يدعم القول بأزلية الصفات الإلهية، واصطناعُ تقنية تقوم من وراء تقدير الله أفعالَ العباد، وتعريفُ العقل البشري علىٰ نحو لا يتعارض مع المقاربة الأثرية للوحي. وقد أفضىٰ طول الأمد، وتراكم طبقات

جديدة مختلفة في علم الكلام في الحقب التالية إلىٰ طمس هذه الإسهامات نوعَ طمس، وإن لم تبلغ الجهالة بها غايتها لدىٰ الموافقين والمخالفين جميعًا. علىٰ أن العناية بأهمية دورهم في التطور اللاحق لعلم الكلام السني قد أدىٰ إلىٰ إغفال أهميتهم في زمانهم، حيث واجهوا معركة شرسة في سعيهم للتوفيق بين مسالك الأثريين ومسالك المتكلمين. والحق أن ابن كلاب ورفاقه لم يكونوا مجرد مبشرين يوطئون السبيل لصعود الأشعري وأتباعه، ولكنهم كانوا أيضًا متكلمين بحقٍّ، توفروا علىٰ درس المسائل الكلامية، وواجهوا مشكلات زمانهم.

المراجع

De Crussol, Y. (2002). *Le Role de la raison dans la reflexion ethique d'al-Muhasibi: Aql et conver- sion chez al-Muhasibi (165-782/243-857).* Paris: Consep.

van Ess, J. (1961). *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Ubersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erlautert.* Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universitat Bonn.

van Ess, J. (1990). 'Ibn Kullab et la mihna'. *Arabica 37: 173-233.*

van Ess, J. (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: de Gruyter.

Frank, R. (1978). *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period.* New York: SUNY.

Gimaret, D. (1989). 'Cet autre theologien sunnite: Abu l-Abbas al-Qalanisi'. *Journal asiatique* 277: 227-62.

Melchert, C. (1996). 'Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A H 232-/295A D 847-908'. *Islamic Law and Society* 3: 316-42.

Melchert, C. (1997). *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden: Brill.

Melchert, C. (2002). 'Quranic Abrogation across the Ninth Century: Shafii, Abu Ubayd, Muhasibi and Ibn Qutayba'. In B. Weiss (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory.* Leiden: Brill, 75-98.

Picken, G. (2008). 'Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies'. *Arabica* 55: 337-61.

Picken, G. (2011). *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi.* London /New York: Routledge

الفصل الثالث عشر

بين قرطبة ونَيْسابور: بزوغ الأشعرية وتوطُّدُ أركانها

(القرنان الرابع والخامس الهجريان/العاشر والحادي عشر الميلاديان)

خان تيبل

تُعد الأشعرية -إلىٰ جانب الماتريدية- أهمَّ مدارس الكلام السني. وقد غدت -بعد أن خبت نار الاعتزال- المذهبَ الكلامي الغالب، ولا سيما بين الشافعية والمالكية. ولم يزل تأثير مقالاتهم يُرىٰ في الفكر الحديث. علىٰ أن مقصودنا في هذا الفصل أن نجمل القول في القرنين الأولين من تاريخ هذه الفرقة. وثمة إجماع علمي واسع علىٰ أن الأشعرية انتقلت -في القرن السادس/ الثاني عشر- إلىٰ مرحلة جديدة، اتسمت بزيادة تأثرها بفلسفة ابن سينا. وقد ارتبط هذا التحول إلىٰ المرحلة الجديدة في العموم بالمفكر الشهير أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥/ ١١١١). والحق أن هذا التحقيب لتطور الأشعرية كان له في التاريخ الإسلامي تراث طويل: فإن عالم شمال إفريقيا الشهير ابن خلدون (ت٨٠٨/ ١٤٠٦) هو من وصف المتكلمين قبل الغزالي بـ «المتقدمين»، ومن جاء بعده بـ «المتأخرين». وقد صرفنا عنايتنا في هذا الفصل إلىٰ هؤلاء «المتقدمين» الذين ذكرهم ابن خلدون، في الحقبة التي أطلق عليه نفر من الباحثين المحدثين «الأشعرية الكلاسيكية» (علىٰ سبيل المثال: فرانك Frank 1989a؛ فرانك ١٩٩٢: ١٨؛ فرانك ٢٠٠٠؛ فرانك ٢٠٠٤؛ شحادة Shihadeh ٢٠١٢). ومع ذلك لم

ينقل متكلمو هذه الحقبة مجموعًا متجانسًا من المقالات العقدية؛ ذلك أن بعض دراسات الحالات قد بينت أن آراء الأشعري كانت تخضع لتطورات ومراجعات متصلة، وأن الخوض في الأفكار الفلسفية -وهو التغير العام الذي ارتبط بالغزالي- قد بادر إليه متكلمون أقدم عهدًا.

(١)
بزوغ الأشعرية

وإذا كان لنا أن نثق بالمرويات التاريخية، فقد بدأ تاريخ الأشعرية بحدث رمزي لا يُنسىٰ. فهذا أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤/ ٩٣٦-٦) -المتكلم المعتزلي الذائع الصيت- يخالف علانيةً مقالاتِ فرقته في يوم جمعة بالمسجد الكبير بالبصرة. ولا يسعنا أن نُوليَ كبيرَ ثقةٍ إلىٰ الروايات الموجودة عن «تحول» الأشعري، ولا أن نتحقق من صحتها تاريخيًّا، كما أن القليل الذي لدينا عن سيرة مؤسس الأشعرية يعتمد اعتمادًا كبيرًا علىٰ مرويات ذات طابع منقبي[1].

ولد الأشعري في البصرة حوالي سنة ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م. وكانت هذه المدينة من أقدم مراكز الكلام، وبخاصة لمذهب المعتزلة، الذي كان له الغَلَبُ آنذاك. وقد أصبح الأشعري التلميذ الموهوب لأحد أئمة متكلمي المعتزلة في ذلك العهد، وهو أبو علي الجُبَّائي (ت٣٠٣/ ٩١٥)، وشهد معه حقبة حاسمة في تطور علم الكلام؛ إذ لم تكن مقالات المعتزلة -إلىٰ القرن الثالث/التاسع- إلا جهدًا فكريًّا لمفكرين أفراد، حتىٰ جاء أبو علي ونظيره أبو القاسم الكعبي البلخي (ت٣١٩/ ٩٣١)، اللذان كانا يمثلان جيلًا جديدًا من المتكلمين، فصاغا أُطُرًا مذهبية مُمَنهجة، ووضعا بذلك الأساس لنشأة مدرستي البصرة وبغداد المعتزليتين.

---

(١) أهم الكتب الجامعة للمرويات التاريخية عن المذهب الأشعري ورجاله كتاب (تبيين كذب المفتري) لابن عساكر (ت٥٧١/١١٧٦)، وكتاب (طبقات الشافعية الكبرىٰ) للسبكي (ت٧٧١/ ١٣٧٠)، وكلا المؤلفين كان يعيش في دمشق. وقد صنف الأندلسي أحمد بن يوسف اللبلي أيضًا مجموعًا في تراجم متكلمي الأشعرية (اللبلي، فهرست).

فقد كان الأشعري إذن علىٰ علم واسع بالكلام في الحقبة السابقة، وبما كان فيها من مباحثات عقدية، وهو ما جعل كتابه «**مقالات الإسلاميين**» أوعب مصدر بلغنا عن هذه الفترة وأوثقه (الأشعري، مقالات).

كان الأشعري في الأربعين من عمره حين فارق مذهب المعتزلة، وبقي في البصرة علىٰ الرغم من عداء رفاقه الأُول المتوقَّع، ثم استقر به المقام في بغداد، حيث أنفق بها سائر عمره (ألار Allard ١٩٦٥: ٢٥-٤٧؛ جيماريه b١٩٩٧؛ فان إس ٢٠١١: i. ٤٥٤-٥٠١).

ثم إنه اعتنق -بعد قطيعته مع المعتزلة- الأصول الكبرىٰ لمخالفيهم من الأثريين السنيين. وعلىٰ الرغم من كثرة ما يجمعهم مذهبيًّا، فقد افترقوا في قضية جوهرية. ذلك أنهم اختلفوا اختلافًا لا هوادة فيه فيما إذا كان عقل الإنسان وسيلةً لتحصيل الحقائق الاعتقادية: فأما الأثريون فأنكروا ذلك جملة، وأما الأشعري فميز بين نوعين من المعارف، وزعم أن لكل منهما منهجًا معرفيًّا يخصه.

فهو قد وافق الأثريين من جهةٍ في إنكارهم الموضوعانية الأخلاقية (ethical objectivism) لدىٰ المعتزلة، فذهب إلىٰ أن عقل الإنسان لا يستقل بتمييز الخير من الشر. فالخير ما أمر الله به، والشر ما نهىٰ عنه. ونتج عن هذه النظرية أنه لما كانت الأخلاق لا تقوم علىٰ مبادئ عقلية، فإن اعتماد الإنسان يكون علىٰ ما يأتي به الوحي في معرفة أوامر الله ونواهيه، ليتصرف علىٰ نحو يوافق مكارم الأخلاق (فرانك a١٩٨٣: ٢٠٧-١٠؛ جيماريه ١٩٩٠: ٤٤٤-٥).

علىٰ أن الأشعري قد رضي -فيما وراء مسألة معرفة واجبات الإنسان- الأخذ بدلائل العقول في قضايا عقدية: فقد ذهب إلىٰ أن معرفة الله ممكنة بالعقل، وهو في ذلك يوافق مذهب المعتزلة، كما أن في ارتضائه المنهجَ الكلاميَّ مناقضةً أساسية لأصول الأثريين السنة. بل إنه ذهب إلىٰ أن المعرفة بالله أولُ واجبات المكلف. وللوقوف علىٰ كيفية دفاعه عن هذه النظرية أهمية كبرىٰ: فقد ذهب إلىٰ أن الدليل علىٰ ذلك مستقىٰ من الوحي، كالحال في شأن الأوامر الإلهية سواءً بسواء. وهو في هذا لم يزل مستمسكًا بتقديم النقل علىٰ العقل

(فرانك ١٩٨٣a: ٤٤-٦؛ جيماريه ١٩٩٠: ٢١١-١٨؛ رودولف Rudolph ١٩٩٢: ٧٣-٨)[1].

وعلىٰ الرغم من أن الأشعري وافق الأثريين في كثير من المسائل، فقد أنكروا منهجه إنكارًا شديدًا. ولما كانت أقواله الاعتقادية عرضةً لنقد المعتزلة، فقد غدا غرضًا لسهام فريقين متخالفين، ويتضح ذلك جدًّا من خلال فهمه لصفات الله: فقد اجتهد في تفسير القرآن تفسيرًا حرفيًّا أمينًا ما أمكن، فأثمر ذلك نتائج مهمة في تفسيره ما يُعزىٰ إلىٰ الله: فإذا تكلم الوحي عن علم الله وقدرته، إلخ، استدل الأشعري بذلك علىٰ أن لله علمًا وقدرة، إلخ، حقيقةً. وقد رأىٰ -وفقًا لذلك- أن هذه الصفات أزلية قائمة بالذات.

والحق أن هذا الرأي موافق لمقالة الأثريين، غير أنه منتقَدٌ من قِبَل المعتزلة؛ إذ رأوا فيه مصيرًا إلىٰ القول بتعدد القدماء، وهو ما يأتي -في رأيهم- علىٰ بنيان التوحيد من القواعد. علىٰ أن الأشعري لم يأل جهدًا -من كونه متكلمًا- في سوق شرح عقلي لحل هذا الإشكال المنطقي. فقد كان يعتقد أن الوحي الإلهي يمكن تفسيره بالعقل، وإن شئت قلت: إنه أنكر ما يُطلَق عليه عند

(١) أثارت مسألة ما إذا كان الأشعري قد بقي بعد (تحوله) متكلمًا حقًّا نقاشًا في الدرس العلمي الحديث. وقد ذهب جورج مقدسي (١٩٦٢، ١٩٦٣) إلىٰ أن الأثرية المذهبية الماثلة في كتاب (الإبانة عن أصول الديانة) للأشعري لا تتلاءم البتة في ظاهرها مع ممارسة الكلام كما نراها في (الحث علىٰ البحث) (ويسمىٰ كذلك (استحسان الخوض في علم الكلام)؛ انظر: فرانك ١٩٨٨)، الذي ينسب إلىٰ الأشعري أيضًا، وانتهىٰ إلىٰ أن صورة الأشعري بوصفه مؤسسًا لمذهب كلامي جديد قد عفَا عليها الزمن، وأنها ثمرةُ سرديةٍ لاحقة في المذهب. ونتج عن ذلك أن كتابي (تبيين كذب المفتري) لابن عساكر، و(طبقات الشافعية الكبرىٰ) للسبكي -اللذين يقدمان الأشعري بوصفه مدافعًا عن المقالة الأثرية بالاستدلال العقلي- ينبغي أن يُقرآ بوصفهما محاولات للدفاع عن ممارسة الكلام، ولإثبات مشروعيته في التيار السني الرئيس، وخاصة بين الشافعية. من أجل ذلك تشكك مقدسي في صحة نسبة كتاب (الحث)، ومال إلىٰ أنه لا يمكن أن يكون قد صُنف قبل زمان السبكي. وخالفه ر. م. فرانك (١٩٩١)، فقال بصحة نسبة (الحث)، وذكر أن الاختلاف بينه وبين (الإبانة) لا يتجاوز الشكل إلىٰ عدم الاتساق في الآراء المذهبية. فالحاصل أنه لا تعارض بين الكتابين، ولا بينهما وبين كتب الأشعري الأخرىٰ، وخاصة الكتاب الذي لا شك في نسبته إليه (اللمع). والباحثون مجمعون اليوم علىٰ رأي فرانك، وإن ذهب زهري حديثًا (٢٠١٣) إلىٰ أن (الإبانة) هو الذي لا يمكن أن يكون صحيح النسبة.

الأثريين: «مقاربةُ بلا كيف»؛ وتعني إنكارهم كلَّ محاولة عقلية في إثبات مقالاتهم المذهبية. أما جواب الأشعري عن اعتراض المعتزلة فكان بقوله عن صفات الله الأزلية: لا هي هو، ولا هي غيره (جيماريه ١٩٩٠: ٢٧٦-٨١)، وذهب -في سبيل إثبات أن لله صفات معنوية أزلية- إلىٰ أن نمطي الإسناد في قولنا: «زيد يعلم» أو «زيد قادر» يشيران دائمًا إلىٰ حقيقة واحدة: وإذا كان الإنسان الموصوف بأنه عالم أو قوي إنما استحق هذا الوصف لمعنىٰ العلم أو القوة، فكذلك الحال في حق الله (فرانك a١٩٨٢: ٢٧٠).

وثمة مثال مشهور آخر لمقاربة الأشعري الخلافية، وهو نظريته في أفعال العباد، تلك التي استندت إلىٰ مقالة مشتركة بينه وبين الأثريين، حاصلها اعتقادُ طلاقة القدرة الإلهية، فلا يقيدها شيء، ويعتمد عليها كل شيء. ولما كانت أفعال الإنسان جزءًا من أحداث هذا العالم، فهي مخلوقةٌ لله حتمًا، مسوقة علىٰ وفق إرادته (جيماريه ١٩٩٠: ٣٧٨-٩؛ بيرليه Perler ورودولف ٢٠٠٠: ٥١-٦). ورأىٰ المعتزلة أن هذا الوجه من النظر يحيل العقيدة الأساسية القائلة بمسؤولية الإنسان عن فِعاله ضربًا من الهراء، غير أن الأشعري لقي هذا الاعتراضَ بوضع تصور بديل لتقرير الإنسان مصيرَه (human self-determination)، لا يعتمد علىٰ صحة حرية الفعل.

ومن العناصر الجوهرية للحل الذي قدمه الأشعري لهذا الإشكال تفرقته بين نوعين من الأفعال الإنسانية. فكلنا يرىٰ -كما يقول- أن من الأفعال ما لا نستطيع منع وقوعه، كالارتعاش؛ فلذلك نعلم أنه يقع اضطرارًا. ثم إننا نميز بالطبيعة حركات أخرىٰ، كالمشي مثلًا. فإذا كانت أفعال الضرورة تدل علىٰ عجزنا، فإن الأفعال الأخرىٰ تدل علىٰ قوتنا أو قدرتنا. وقد وسم الأشعري هذه الأفعال غير الاضطرارية بوسم «الكسب أو الاكتساب»، وهي فكرة جرت بها ألسنة متكلمين سابقين عليه. وفي رأيه أن هذه الأفعال «المكتسبة» هي التي نحاسب عليها، وإن لم تكن لدينا القدرة علىٰ التصرف علىٰ نحو آخر. فالأشعري يبرر مسؤولية الإنسان الخلقية في غيبة الحرية بدعوىٰ أننا نتصرف بإرادتنا ورغبتنا حين نأتي

فعلًا «مكتسبًا» (جيماريه ١٩٨٠: ٨٠-١؛ جيماريه ١٩٩٠: ١٣١، ٣٨٧-٩٦؛ تييل Thiele تحت الطبع).

والحق أنه ما نجا من تراث الأشعري إلا ملء حفنة، بينما ذهب له أكثر من مائة كتاب (جيماريه a١٩٨٥)[1]. ولذلك يعول البحث الحديث في مذهب الأشعري الكلامي تعويلًا كبيرًا علىٰ المعلومات الواردة في مصادر لاحقة، أهمها كتاب «مجرد مقالات الأشعري» (٢٢٩) لأبي بكر ابن فُورَك (ت٤٠٦/ ١٠١٥) (٢٢٩) (جيماريه b١٩٨٥). من أجل ذلك ينبغي توخي الحذر عند تفسير فكر الأشعري الأصلي، كما أن ثمة أسئلة لا يمكن الجواب عنها علىٰ نحو مرضٍ.

(٢)
النشر والتوطيد

لم يظهر -وفقًا لما انتهىٰ إلينا من معلومات- في الجيل الذي تلا صاحبَ المذهب عالمٌ نحرير يطور مقالات المذهب علىٰ نحو ملحوظ. ومع ذلك، بدأ انتقاله إلىٰ الشرق مبكرًا بفضل تلامذة الأشعري؛ ذلك أن كثيرًا منهم ترجع أصولهم إلىٰ نيسابور، عاصمة خراسان الاقتصادية والفكرية، فلما مات شيخهم رجعوا إلىٰ بلادهم، ووضعو أساس جماعة الأشعرية.

ثم ظهر في الجيل التالي ثلاثة متكلمين أفذاذ، في أوخر القرن الرابع/ العاشر، أسهموا إسهامًا كبيرًا في تطوير مقالات المذهب ونشرها علىٰ نحو أوسع، وهم: أبو بكر ابن فُورَك، وأبو إسحاق الإسفراييني (ت٤١١/ ١٠٢٠)، وأبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣/ ١٠١٣). وقد أخذ ثلاثتهم الكلام عن تلميذ الأشعري السابق، أبي الحسن الباهلي (توفي نحو ٣٧٠/ ٩٨٠)، ثم أدوا دورًا كبيرًا في التمكين العلمي للفكر الأشعري. ولما كان لكل واحد منهم مقاربته التي

---

(١) أهم رسالة كلامية باقية من تصنيف الأشعري نفسه هي كتاب (اللمع). وتوجد منه طبعة محققة وترجمة إنجليزية في: مكارثي McCarthy (١٩٥٣).

يأخذ بها، بتأثير جزئي من الموروثات الإقليمية، فإن مقالاتهم قد وضعت أسس تزايد التنوع داخل المذهب الأشعري.

أقام ابن فورك في أول طلبه العلم بالعراق، ودرس في بغداد. وبعد أن قضىٰ فترة من الزمن في الري، بنىٰ له الحاكم الساماني، ناصر الدولة (ت٣٥٧-٩٦٨/٨-٩) مدرسة بنيسابور. ولدينا علم بطائفة من تواليف ابن فورك في علم الكلام، وبعضها لم يزل موجودًا إلىٰ الآن، فمن ذلك: شرحه علىٰ «اللمع» للأشعري (مفقود)، وكتابه «الحدود في الأصول» الذي جمع فيه تعريفات مصطلحات الكلام وأصول الفقه (عبد الحليم ١٩٩١؛ ابن فورك، الحدود)، وكتابه المذكور سلفًا، والذي جمع فيه آراء الأشعري «مجرد مقالات الأشعري»، وبعض التصانيف الأخرىٰ التي لم تزل بعدُ مخطوطة. ومع ذلك، اشتهر ابن فورك خاصة بكتابه «**تأويل مشكل الحديث**» (ابن فورك، مشكل)، وفيه يدرس ألفاظ التشبيه التي وردت في الأحاديث النبوية، ويجتهد في تأويلها علىٰ نحو مجازي. ويبدو أنه كتب هذا الكتاب في حُميًا جداله مع الكرَّامية، وهم فرقة كان لها تأثير في نيسابور، يعتقدون أن الله (محل) للأعراض، وأنه (جوهر) أو (جسم)؛ فرُمُوا بأنهم مجسِّمة (انظر: الفصل ١٥). من أجل ذلك، يمكن أن يُقرأ «**مشكل الحديث**» لابن فورك في ضوء هذا الصراع خاصة (ألار ١٩٦٥: ٣٢٦-٩). وقد بدأ الكتاب بعدة فصول تتصل بموضوعات من الكلام أكثر تحديدًا، وتتضمن توحيد الله، ومعاني أسمائه وصفاته (ألار ١٩٦٥: ٣١٤-١٥؛ مونتجمري وات Montgomery Watt ١٩٧٨؛ براون Brown ٢٠٠٧: ١٩٠-١)[1].

---

(١) لا أدري من أين جاء الكاتب بهذا الكلام؟! ذلك أن «مشكل» ابن فورك بدأ بمقدمة موجزة ذكر فيها سبب تأليف الكتاب، ثم كان الفصل الأول في تأويل حديث الصورة «إن الله خلق آدم علىٰ صورته»، ثم تلته فصول شتىٰ في الأحاديث التي تضمنت ألفاظًا توهم التشبيه، حتىٰ انتهىٰ إلىٰ موضع أخذ بعده في تعقب بعض ما جاء في كتاب «التوحيد» لأبي بكر محمد بن إسحاق ابن خزيمة (ت٣١١) من تأويله للألفاظ المتشابهة، حتىٰ إذا فرغ منه ختم كتابه ببحث ما جاء في كتاب أبي بكر أحمد بن إسحاق الصِّبغي (ت٣٤٢) -تلميذ ابن خزيمة- الموسوم بـ«الأسماء والصفات» مما له تعلق بموضوع كتاب «المشكل» أيضًا. فقد تبين إذن أن الكتاب كله دائر في فلك «ما يوهم ظاهره التشبيه» من الأحاديث، وأن كاتب المقال غير مصيب فيما ذكره. (المترجم)

أما أبو إسحاق الإسفراييني، معاصر ابن فورك؛ فمسقط رأسه إسفرايين. أنفق سنوات كثيرة يَدْرُس في بغداد، قبل عودته إلىٰ بلده، حيث اشتغل بالتدريس هنالك بعض الوقت، ثم دعاه -كابن فورك- علماءُ نيسابور للتدريس في مدرسة بُنيت من أجله. وقد ذهب بعضهم إلىٰ أن آراءه تقترب جدًّا أحيانًا من آراء المعتزلة: وتشير المصادر الثانوية -في هذا السياق- إلىٰ بعض الموضوعات كنظريته في المعرفة، والنبوة، وطبيعة القرآن، وأفعال الإنسان. والحق أن مصادرنا في معرفة مذهبه الكلامي قليلة، فليس لدينا إلا مختصر له في «العقيدة»، وما سواه من كتبه الفقهية والعقدية مفقود (فرانك b١٩٨٩). ومع ذلك، كانت آراؤه تُنقل غالبًا في كتب الأشعرية اللاحقة. ومن كتبه: «**الجامع في أصول الدين والرد علىٰ الملحدين**»، و«**الأسماء والصفات**»، و«**مختصر في الرد علىٰ أهل الاعتزال والقدر**». وتدل هذه النقول الكثيرة علىٰ شهرته، وعلىٰ امتداد تأثيره في أجيال المتكلمين اللاحقين (مادلونج ١٩٧٨؛ فرانك b١٩٨٩؛ براون ٢٠٠٧: ١٨٩-٩٠؛ برودرسن Brodersen ٢٠٠٨).

وكثيرًا ما كانت المصادر اللاحقة تعارض آراء الإسفراييني بآراء الباقلاني، الذي عُرف بجنوحه إلىٰ أثرية مؤسس المذهب. علىٰ أن الباقلاني قد لقي إكبارًا -من كونه مفكرًا- في غير الدوائر السنية المحضة، فقد دعي إلىٰ بلاط البويهيين في بغداد، وهم شيعة. وعينه الملك عضد الدولة قاضيًا، وكذلك جعله رئيسًا للبعثة التي أوفدها إلىٰ ملك الروم (ألار ١٩٦٥: ٢٩٠-٥؛ إبيش Ibish ١٩٦٥)[1].

---

(١) يوهم كلام الكاتب هنا أن عضد الدولة أرسل في طلب الباقلاني خاصة لشهرته، وليس الأمر كذلك، وإنما كان الأمير البويهي واسع الثقافة، مشاركًا في العلوم، قد زخر بلاطه بأهل العلم والأدب من ذوي المذاهب المختلفة إلا المثبتةَ أصحاب الحديث، فطلب إلىٰ قاضيه بشر بن الحسين أن يأتيه برجل منهم يكون من أهل النظر والجدل، فتلكأ القاضي أول الأمر، ثم نزل علىٰ رأي الأمير لما تبين إصراره علىٰ ما أراد، وأخبره أن في البصرة رجلين من المثبتة: شيخ هو أبو الحسن الباهلي، وشاب هو الباقلاني، فأرسل عضد الدولة إلىٰ عامله علىٰ البصرة أن يرسلهما إليه، فأما الباهلي فأبىٰ محتجًا بأن الديلم كفرة فسقة روافض، وأما الباقلاني فتشوقت نفسه إلىٰ اللحوق ببلاط عضد الدولة نصرةً لمذهب الأشعرية، فأجاب الداعي، ثم كان من أمره ثمة ما كان. ودعوىٰ توليه القضاء لعضد الدولة موضع بحث، فقد =

ومعرفتنا بآراء الباقلاني الكلامية خير من معرفتنا بآراء صاحبيه، فكثير من آثاره موجود إلىٰ الآن، ومنها كتابه الجامع الموسوم بـ «**التمهيد في الرد علىٰ الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**»[1]، وهو شاهد علىٰ سعيه إلىٰ جمع أقوال أسلافه جمعًا منهجيًا، وتنظيمها تنظيمًا متماسكًا (إيشنر Eichner ٢٠٠٩: ١٦٠-٤). والحق أن هذا الكتاب أحد تصانيفه الأولىٰ، فلعله كُتب نحو سنة ٣٦٠/ ٩٧٠ (جيماريه ١٩٧٠: ٧٦-٧؛ جيماريه ١٩٨٠: ٩٤-٥؛ جيماريه ٢٠٠٩: ٢٥٩). وله رسالة كلامية أصغر مدارها علىٰ المسائل الخلافية بين الأشعرية والمعتزلة، ولها عنوانان: «**رسالة الحرة**» و«**الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**» (الباقلاني، إنصاف). ويعد كتابه «**هداية المسترشدين**» أهم تصانيفه الكلامية وأتمها، وهو في أصله عمل ضخم، يضم ستة عشر مجلدًا علىٰ الأقل، غير أنه لم يُكتشف منها إلىٰ الآن إلا أربعة. ويعرض الباقلاني في هذا الكتاب آراءه، وربما نقح، أو زاد فطوَّر مقالاتٍ للأشعري، وبعضها مما نافح عنه في كتب سابقة (جيماريه ٢٠٠٩؛ شميتكه Schmidtke ٢٠١١).

وقد دأب الباحثون المحدثون -منذ الدراسات الأولىٰ للأشعرية- علىٰ إبراز الدور المركزي الذي أداه الباقلاني في توطيد أركان المذهب. وأسهم في تكوين هذه النظرة لديهم علىٰ نحو كبير ما رواه ابن خلدون من تاريخ الأشعرية في المقدمة. وعلىٰ الرغم من أن في روايته أمورًا تُعوزها الدقة، فليس ثمة شك في أن الباقلاني قد أسهم إسهامًا كبيرًا في تطوير مقالات المذهب بتوسيع إطاره المفاهيمي، وبتطوير أفكار مؤسِّسه. ففي «**الهداية**» مثلًا يطلق الباقلاني علىٰ الله

= قال الأستاذ السيد أحمد صقر (ﷺ) في مقدمة تحقيقه لكتاب (إعجاز القرآن) للباقلاني: «ولسنا نعرف متىٰ تولىٰ الباقلاني وظيفة القضاء بالثغر؟ ولا من الذي ولاه؟». الباقلاني، إعجاز القرآن، مقدمة المحقق، (القاهرة: دار المعارف، ذخائر العرب ١٢، ط٥، د.ت)، ص٣٣. (المترجم)

(١) صدرت أولىٰ طبعات (التمهيد) للباقلاني سنة ١٩٤٧ (الباقلاني، التمهيد١)، وقد اعتمدت علىٰ مخطوطة وحيدة ناقصة. ثم نشره ر. ج. مكارثي في طبعة محققة اعتمدت علىٰ مخطوطات أخرىٰ (الباقلاني، التمهيد٢)، غير أنه أغفل تقريبًا باب الإمامة بتمامه. ثم نشره -اعتمادًا علىٰ هاتين الطبعتين- عماد الدين أحمد حيدر نشرة كاملة (الباقلاني، التمهيد٣). ومع ذلك، ظلت الطبعتان الأوليان الناقصتان هما المعتمَدتين في البحث العلمي الحديث.

مصطلح «واجب الوجود»[١]، وهو تعبير يمثل -في مبدئه- فكرة جوهرية في الميتافيزيقا عند ابن سينا، يقابل «ممكن الوجود» الذي يوصف به العالَم الحادث، غير أن المصطلح كان قد ظهر في الوسط الفلسفي في بغداد في القرن الرابع/ العاشر، فمِن الجائز أن الباقلاني عرفه ثمة.

ومن الأمثلة المشهورة علىٰ كيفية تطوير الباقلاني مقالات الأشعرية باستعارة مفاهيم من المذاهب الأخرىٰ -وإن كانت خصمًا- قولُه بنظرية «الحال» الاعتزالية. والحق أن رأيه فيما يتعلق بفكرة «الحال» مضطرب، فهو ينكرها في **«التمهيد»**، بينما يعدل عن هذا الرأي بعد ذلك في كتابه العمدة في الكلام **«الهداية»**. والسبب في هذا العدول أنه أحس -فيما يبدو- أن رأي الأشعرية التقليدي في الصفات غير متسق في بعض جوانبه.

والظاهر أن الباقلاني أولىٰ اهتمامًا بما رآه ضعفًا في دليل الأشعري فيما يخص صفات الله المعنوية، كالعلم والقدرة، إلخ. ويقوم دليل الأشعري -كما سبق- علىٰ القول بأن جملة «هو يعلم» تعبر دائمًا عن معنىٰ بعينه أو عن حقيقة: فإذا كان الإنسان يعلم بمقتضىٰ معنىٰ العلم، فكذلك الله حتمًا. وقد اعتمد الباقلاني علىٰ هذا النسق المنطقي، فذهب إلىٰ القول بوجوب وجود تعلق بين المعبَّر عنه بقولنا: «فلان عالم» ومعنىٰ العلم، غير أنه انتهىٰ -خلافًا للأشعري- إلىٰ أن الإسناد في قولنا «كونه عالمًا» لا يمكن أن يدل علىٰ مثل ما يدل عليه الاسم «العِلْم»؛ إذْ لو كان «كونه عالمًا» دالًّا علىٰ معنىٰ العلم، وليس علىٰ حقيقة أخرىٰ مغايرة لهذا المعنىٰ، لكان بوسعنا أن نستدل علىٰ وجود العلم الذاتي (entitative knowledge) بنفسه؛ ولذلك ذهب الباقلاني إلىٰ أن الإسناد في مثل

---

(1) See Ms. St Petersburg, The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, C329, fos. 32b-33a, where al-Baqillani describes God's existence as 'His being eternal [and] necessarily existent, for ever and always'

(كونه قديمًا واجب الوجود أبدًا ودائمًا)

and Ms. Tashkent, al-Biruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, 3296, fo.20b: 'the Eternal's existence is necessary under all circumstances'

(القديم واجب الوجود في كل حال).

«كونه عالمًا» يدل علىٰ حال، وفي رأيه أن هذه الحال تستند إلىٰ وجود معنىٰ العلم، وهي الدليل في الوقت نفسه علىٰ هذا الوجود. فالحاصل أن الباقلاني يعتمد علىٰ هذا المفهوم [الحال] في إثبات وجود صفات الله الذاتية، وأنها أزلية. بل إن تبنيه هذا المفهومَ كان له أثر في تصوره الميتافيزيقي للعالم المخلوق، فقد طبقه أيضًا علىٰ ما نعزوه إلىٰ المخلوقات من الصفات (انظر: الفصل ٢٢).

لقد سعىٰ الباقلاني -فضلًا عن ذلك- إلىٰ تحقيق اتساق أكبر في مقالة الأشعرية في أفعال العباد، والتي كان إطارها نظرية الأشعري في الكسب، فنقح بعض جوانب هذه النظرية بدرس طائفة من المسائل التي بدا أن مؤسس المذهب لم يعرض لها، وذلك في كتاب «**الهداية**». ولكنه تمسك مع ذلك بالمقولة المركزية للأشعري، وهي أن مسؤولية الإنسان المعنوية لا تعتمد علىٰ كون الحرية في الفعل صحيحة، ثم خالفه فأنكر صراحةً أن يكون تصرفنا المقصود؛ أي اكتسابنا لأفعال بعينها، معتمِدًا بحالٍ علىٰ إرادتنا. وآية ذلك -في رأيه- عجزنا في بعض الأحيان عن إنفاذ إرادتنا، كما هو الحال دائمًا في (الأفعال الجبرية). وقد ذهب الباقلاني -نتيجةً لذلك- إلىٰ أن عجزنا عن فعل ما نريد يدل علىٰ عَوَز في القدرة، والعكس صحيح أيضًا، وهو أن ما يأتيه الإنسان من الأفعال رهينٌ بقدرته.

وقد تساءل الباقلاني -بعيدًا عن منطق الأشعري- عن حقيقة وظيفة قدرة الإنسان في أفعالنا المكتسبة. فبينما ذهب الأشعري إلىٰ القول بأن هذه الأفعال تقترِن مجرد اقتران بقدرة حادثة في جسم الفاعل، ذهب الباقلاني إلىٰ أن لقدرة الإنسان تأثيرًا. والحق أنه قدم مقاربة مختلفة في شرح كيفية تأثير قدرتنا في أفعالنا. فشرحه الأول فيما يتعلق بتأثير قدرة الإنسان يوافق مفهومه عن الحقيقة الكامنة وراء ما نُسنده إلىٰ الموجودات [من الأوصاف]: فهو يرىٰ -كما أسلفنا- أنها تعكس حالًا، والخصيصة عند فاعلي الأفعال (المكتسبة) (كونه فاعلًا). وهذه الحال ناتجة -في رأيه- عن قدرة الفاعل، وهذه الخصيصة هي التي تميزه عن المجبَر، الذي لا قدرة لديه، ولا مسؤولية لذلك عليه.

علىٰ أن هذه التفرقة بين الأشخاص القادرين وغير القادرين لا تكفي بمجردها لشرح السبب في وجوب أن ننسب إلىٰ أنفسنا أفعالًا خلقها الله. لقد عرَض الباقلاني لهذه القضية، مؤكدًا أن قدرة الفاعل هي التي تتعلق بأفعاله المكتسبة. ولا يلزم في رأيه -قياسًا علىٰ العلاقة بين الإدراك الحسي والأشياء المدرَكة- أن تكون الأفعال مخلوقة للإنسان حتىٰ يتسنىٰ افتراض علاقة بين قدرته وبينها. وقد أضاف الباقلاني -في الختام- شرحًا للطريقة التي تؤثر بها قدرة الإنسان في فعله، وقد عرَض في هذه المقاربة علىٰ نحو خاص للمسؤولية الشخصية للإنسان، وبدا مدرِكًا للإشكال المنطقي الذي حاصلُه صعوبةُ مساءلة الإنسان عن وجود أفعالٍ ما لم يكن هو خالقها [موجِدها] بنفسه، واقترح لذلك حلًّا بديلًا لما يخضع للتقييم الأخلاقي في عملنا، فذهب إلىٰ أن الإنسان يحدد بقدرته صفةَ فعله المكتسب، وبهذه الصفة نفسها يتعلق أمر الله، ونهيه، وثوابه، وعقابه (تيبل تحت الطبع).

وبينما كان نشاط الباقلاني أساسًا في بغداد، مركز الخلافة العباسية، لقيت مقالات الأشعرية رواجًا في الوقت نفسه في البلاد الشرقية بجهود معاصريْه الكبيرين: ابن فورك والإسفراييني، اللذين أضحت بفضلهما خراسان -وخاصة مدينة نيسابور- مركزًا مهمًّا للمذهب الأشعري. ومع ذلك، أسهم الباقلاني إسهاما كبيرًا في نقل المذهب الأشعري إلىٰ الغرب الإسلامي، وإن علىٰ نحو غير مباشر. ففي المغرب ظهر أول موروث محلي للمذهب الأشعري في القيروان، التي تعد أحد أقدم المراكز الفكرية في المنطقة وأهمها. والظاهر أن من الأسباب الرئيسة وراء تلقي الأشعرية بالقبول أن الباقلاني كان مالكي المذهب، وكان هذا المذهب هو السائد في بلاد الغرب الإسلامي. وقد قام تلامذته بنقل كتبه، ومنهم: أبو عبد الله الأزدي، وأبو عمران الفاسي اللذان استقرا في مدينة الشمال الإفريقي. ونقل كذلك أشعرية ذلك العهد إلىٰ القيروان -سوىٰ ما نقلوه من كتب الباقلاني الكلامية- كتابَ (مشكل الحديث) لابن فورك (إدريس ١٩٥٣؛ إدريس ١٩٥٤؛ زهري ٢٠١١).

وعلىٰ الرغم من انتشار مقالات الأشعرية، فإن أحدًا من ممثلي المذهب من هذا الجيل لم ينل من الشهرة مثل ما نال الباقلاني وابن فورك والإسفراييني. وقد بلغنا -مع ذلك- مختصران وافيان صُنفا في ذلك العهد، يُمدانا بنبذة عن المذهب الأشعري في هذه الحقبة التاريخية، أحدهما لتلميذ أبي إسحاق الإسفراييني، عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩/ ١٠٣٧) -وهو أستاذ الصوفي الشهير أبي القاسم القشيري (ت٤٦٥/ ١٠٧٤)- الذي انحدر من نيسابور. وقد بدا كتاب البغدادي الموسوم بـ «**أصول الدين**» ذا نزعة محافظة؛ حيث إنه اعتمد علىٰ علماء متقدمين، كالأشعري نفسه، أو حتىٰ علىٰ من قبله كابن كُلاب (توفي نحو ٢٤٠/ ٨٥٤) (ألار ١٩٦٥: ٣١٦؛ مادلونج ١٩٨٧: ٣٣١).

وصاحب الكتاب الآخر هو أبو جعفر السِّمناني (ت٤٤٤/ ١٠٥٢)، تلميذ الباقلاني. ومن غريب أمره أنه كان حنفي المذهب، مع أن الحنفية كانوا ينتقدون الأشاعرة. وقد أتم السمناني دراسته ببغداد قبل أن يُعين قاضيًا لحلب، ومن بعدها الموصل. وكتابه الكلامي المشار إليه آنفا هو «**البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان**» (السمناني، بيان؛ وانظر أيضًا: جيماريه a١٩٩٧). وهو الكتاب الوحيد الذي يُعلم أنه بقي من تراثه، غير أن عالم الأندلس الظاهري الشهير، ابن حزم (ت٤٥٦/ ١٠٦٤) قد أكثر من النقل عن كتاب كلامي آخر -يبدو مستوعبًا- يدعوه فقط بـ(كتاب السمناني). ومع أن هذا الكتاب مفقود، فالظاهر -من نُقُول ابن حزم- أنه لا يشبه كتاب «**البيان**» (شميتكه ٢٠١٣: ٣٨٤). ويُعد مذهب السمناني الكلامي قريبًا من مذهب شيخه الباقلاني.

وثمة نفر من تلامذة السمناني يُعرفون بأسمائهم، وأشهرهم أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤/ ١٠٨١)، الذي انحدر من الأندلس. درس أولًا في قرطبة، وكان أكثر شيوخه فيها ممن تعلموا في القيروان، وكان لبعضهم علم بالمذهب الأشعري. وفي نحو الحادية والعشرين من عمره، رحل إلىٰ الشرق الإسلامي في طلب العلم، فأنفق عدة سنوات في الحجاز وبغداد، يأخذ عن تلميذ ابن فورك، أبي بكر المُطَّوعي، وعن الفقيه الشافعي الشهير أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦/ ١٠٨٣)، الذي كان قد أخذ أيضًا عن الباقلاني. ومرَّ عام

بالباجي وهو يتردد علىٰ حلقة السمناني في الموصل، يتعلم مذهب الأشاعرة، قبل أن يرحل عنها إلىٰ حلب، حيث ولي القضاء بها سنة، قبل عودته إلىٰ الأندلس (تركي ١٩٧٣: ٥٩-٧٠)؛ فيررو Fierro ٢٠٠٤).

وعلىٰ الرغم من أن ما لدينا من المصادر لا يأذن لنا برسم صورة مفصلة لمذهب الباجي العقدي، فلا بدَّ أنه قد أدىٰ دورًا مركزيًّا في نشر المذهب الأشعري في إسبانيا المسلمة. والحق أن كتب الأشعرية كانت متداولة قبل الباجي، ولكن يبدو أنه زاد علىٰ نحو كبير في عدد الكتب المتاحة، وأسهم كذلك في تأسيس الكلام، الذي كان في الأندلس -إلىٰ ذلك العهد- مهضوم الجانب (فورنياس بيستيرو Forneas Besteiro ١٩٧٧؛ فورنياس بيستيرو ١٩٧٨؛ أعراب ١٩٨٧: ١٩٢-٣؛ لاجاردير Lagardere ١٩٩٤).

(٣)
المذهب الأشعري في رعاية نظام المُلْك

ويَصْغُرُ الباجيَّ معاصرُه المتكلمُ الشهير، أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨/ ١٠٨٥). ولد في منطقة نيسابور، في سنة ٤١٩هـ/١٠٢٨م، وكان لأبيه دور في أشعرية خراسان، ولما مات خلفه الجويني مدرسًا في نيسابور. غير أن الأشاعرة قد لاقوْا عداءً متزايدًا بعد الفتح السلجوقي للمدينة سنة ١٠٣٧/٤٢٨: فقد نفذ الوزير طغرل بك (ت٤٥٥/ ١٠٦٣) سياسة معادية للشافعية، وندد بمقالات الأشعرية بوصفها بدعة منكرة (مادلونج ١٩٧١: ١٢٤-٣٠)، ففرَّ الجويني من نيسابور إلىٰ بغداد، كما صنع غيره من العلماء الأشاعرة -كالصوفي الشهير أبي القاسم القشيري (فرانك b١٩٨٢؛ فرانك ١٩٨٣ b؛ نجوين Nguyen ٢٠١٢). وفي سنة ١٠٥٨/٤٥٠، سافر الجويني إلىٰ الحجاز، ودرَّس بمكة والمدينة، وأُطلق عليه ثمة لقبُه الشرفي (إمام الحرمين). ثم تغير موقف السلاجقة من الأشعرية جِذريًّا في عهد الوزير نِظَام المُلْك (ت٤٨٥/ ١٠٩٢)، الذي غدا راعيًا للمذهب الأشعري، وأسس عدة مدارس في العراق، وشبه الجزيرة العربية،

وفارس -وخاصة خراسان- لنشر مقالات المذهب. ودعا الجوينيَّ كذلك إلىٰ العودة إلىٰ نيسابور والتدريس في مدرسة بُنيت من أجله خصوصًا. وأكرم كذلك وِفادةَ علماء أشعرية مشهورين آخرين، كأبي بكر أحمد بن محمد الفُورَكي (ت٤٧٨/ ١٠٨٥)، وهو حفيد ابن فورك، الذي درَّس في المدرسة النظامية في بغداد، وصنف كتابًا عرض فيه مذهب الأشعرية، سماه بـ «**النظامي في أصول الدين**» (نجوين ٢٠١٣).

وللجويني كتابان لهما أهمية خاصة دون سائر كتبه الكلامية، فقد كتب شرحًا علىٰ «**اللمع**» للأشعري، اتخذ له شرحَ الباقلاني المفقود أصلا. ولم يصلنا هذا الشرح -الموسوم بـ «**الشامل في أصول الدين**»- كاملا، ولم تكتشف بعدُ أكبر أجزائه[1]. والكتاب الآخر -الموسوم بـ «**الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**» أصغر من «**الشامل**»، لكنه كامل (الجويني، الإرشاد). وذهب ألارد (١٩٦٥: ٣٨٠) إلىٰ أن مصنفات الجويني المتقدمة أكبر من المتأخرة، فقد تلا «**الشاملَ**» و«**الإرشادَ**» «**لمعُ الأدلة في قواعد أهل السنة**» (ألار ١٩٦٨)، ثم جاءت «**العقيدة النظامية**» في الختام (الجويني، العقيدة).

والجويني كالباقلاني، لم يلتزم قولًا بعينه، **لا** يعدل عنه طيلة حياته، وتشهد كتبه ومرويات متأخري الأشاعرة عنه بمراجعات وتغيرات في آرائه وحججه الكلامية. فهو ينحو منحىٰ الباقلاني في بعض كتبه، فيقول بفكرة الأحوال، ويطبقها علىٰ فهمه الوجودي فيما يُسنَد إلىٰ الله وإلىٰ الخلق، وقد تضمن كتاباه الأكبر حجمًا -«**الإرشاد**» و«**الشامل**»- مباحث استحسن فيه فكرة الحال، بينما خلا «**اللمع**» و«**العقيدة النظامية**» من ذكر هذه النظرية (ألارد ١٩٦٥: ٣٨٩-٩١؛ جيماريه ١٩٧٠: ٧٧-٩؛ فرانك ٢٠٠٤: ٧٧٠-٧).

(١) نُشرت أجزاء كتاب (الشامل) للجويني المكتشفة في ثلاث طبعات محققة جزئية: أعد الأولىٰ هـ. كلوبفر H. Klopfer سنة ١٩٥٩ (الجويني، الشامل ١). وأعيد إخراج النص ناقصًا اعتمادًا علىٰ مخطوطة نشرها كاملة علي سامي النشار سنة ١٩٦٩ (الجويني، الشامل ٢). ونشر ر. م. فرانك أجزاء إضافية في طبعة محققة سنة ١٩٨١ (الجويني، الشامل ٣)، اعتمادًا علىٰ مخطوطة أخرىٰ من طهران، وتتداخل هذه المخطوطة مع نص طبعة النشار؛ ولذلك قرر فرانك أن يحذف من طبعته المباحث المتماثلة بين المخطوطتين الباقيتين.

وثمة تناقضات أخرىٰ وقعت في فكر الجويني فيما يتعلق بدور قدرة الإنسان في إطار نظرية أفعال العباد، فقد أمعن النظر -كغيره من علماء المذهب- في بحث مسألة ما إذا كان للقدرة المصاحبة لأفعال الإنسان أثر أم لا. وبينما أنكر الأثر جملةً في «**الإرشاد**»، فصَّل في «**العقيدة النظامية**» نظريةً مبتكرةً في أفعال العباد، تنطلق من القول بأنه لا بدَّ أن يكون لقدرة الإنسان تأثير، وإلا لم يصح التكليف، وأكد -حلًّا لهذه المعضلة العقدية- أن فعل الإنسان صادر عن قدرته، وأننا لذلك متحكِّمون في كل ما نأتي وما ندع، وإذا كان كذلك، فنحن نثاب ونعاقب بحق. ومع ذلك، لم يطِّرح الجويني الفكرة الأشعرية الرئيسة القائلة بأن كل ما يقع في الكون صادر عن الله، ونافح عن مقالة أن الله خالق كل شيء بالتدليل علىٰ أن قدرة الإنسان ليست إلا سببًا وسيطًا، مخلوقًا لله (جيماريه ١٩٨٠: ١٢٠-٣).

ويبدو -لأول وهلة- أن ثمة شَبَهًا بين نظرية الجويني ومذهبين آخرين غير أشعريين. ومع ذلك، ليس هناك ما يدل دلالة واضحة علىٰ أنه اعتمد في قوله عليهما. فأما أحدهما فما ذهب إليه متكلمو المعتزلة من وجود نمط من الفعل يجاوز أثرُه الفاعل من طريق سبب وسيط. وقد كان القول بجواز ذلك النمط علىٰ الله أو عدم جوازه مسألة خلاف بين المعتزلة. وأما الآخر ففكرة الفيض التي تومئ إليها نظرية الجويني نوعَ إيماء، والتي ذهب إليها الفلاسفة الهللينستيون، وخلاصتها أن الله هو السبب الأول الذي صدرت عنه سائر العلاقات السببية. وقد كان هذا التأثر المزعوم هو ما حمل الأشعري المتأخر، الشهرستاني (ت٥٤٨/١١٥٣) علىٰ نقد الجويني (جيماريه ١٩٨٠: ١٢٧). وسواءٌ أكان الجويني مستلهِمًا حقًّا نظريةَ الفيض أم لا، فإننا نعلم أنه كان مطلعًا علىٰ مقالات الفلاسفة، كما يشير إليه دليله علىٰ وجود الله. وعلىٰ الرغم من أن بعض الدراسات الحديثة أشارت إلىٰ وجود تأثير سينوي [نسبة إلىٰ ابن سينا] مباشر (ديفيدسون Davidson ١٩٨٧، رودولف ١٩٩٧)، فقد وقف مادلونج بأَخَرَةٍ علىٰ أوجه شبه كبيرة مع حُجج أبي الحسين البصري (ت٤٢٦/١٠٤٤) (مادلونج ٢٠٠٦). وأبو الحسين متكلم معتزليٌّ بغدادي، وهو من المتقدمين بحيث يمكن وجود تأثير لنظريات ابن سينا في فكره، وقد أخذ -مع ذلك- عن فلاسفة من النصارىٰ في بغداد، وكان لذلك علىٰ علم بمذاهبهم (انظر: الفصل ٩).

وقد كان منطلق الجويني في تصحيح البرهان علىٰ وجود الله متعلقًا بمقدمته الأساسية، وهو هذا الدليل التقليدي المبني علىٰ القول بأن العالم مخلوق، وقد قيل في الاستدلال علىٰ هذا: إنه إذا كانت الأجسام المكوِّنة للعالم تحمل بالضرورة أعراضًا تزول [ترجمة أخرىٰ: ذات وجود مؤقت]، فينبغي أن تكون الأجسام كذلك؛ أي إلىٰ زوال [ذات وجود مؤقت]. ولم يُقم المتكلمون -لأزمنة متطاولة- أي دليل عقلي يقدح في جواز وجود ما لا يتناهىٰ من الأعراض المخلوقة، وثمرة هذا الفرض أن جسمًا أبديًا يسعه أن يتصل بما لا يحصىٰ من الأعراض، وهذه فكرة تقوض دليل الخلق جملةً. وقد التفت أبو الحسين البصري إلىٰ هذا الخلل في الدليل التقليدي، كما أن الجويني وقف علىٰ هذه الاعتراضات، فبرهن علىٰ أن كل مخلوق لا بد له من (بداية)، فأفسد [حرفيًا: حيَّد] بذلك دليل الأعراض غير المتناهية الملازمة للجسم الأبدي (ديڤيدسون ١٩٨٧: ١٤٤-٦٦؛ مادلونج ٢٠٠٦: ٢٧٧).

ويتعلق القسم الثاني من تصحيح الجويني بالجزء الأدق من البرهان علىٰ وجود الله. وقد كان مبنىٰ الدليل التقليدي علىٰ أن إحداث (خلق) الأجسام يقتضي وجود محدِث، وهو الله. وأصل ذلك القياس علىٰ المشاهَد في هذا العالم من أن لكل صنعة صانعًا، ولكل مكتوب كاتبًا، إلخ. وعلىٰ الرغم من أن الجويني اعتبر في دليله خلق العالم في مجموعه، فقد ذكر أن هذا العالم كان من الممكن أن يكون معدومًا، أو أن يبرز إلىٰ الوجود في غير الزمان الذي برز فيه، فلما ترجح وجوده دلَّ ذلك ضرورةً علىٰ أن هناك فاعلًا هو الذي اختار له الوجود دون العدم، وكذلك في هذا الزمان دون زمان آخر. وختم الجويني كلامه قائلًا: إن الفاعل لا يمكن أن يكون سوىٰ الله، واستعمل في العبارة عن اختيار الله لفظ (اختص)؛ ولذلك عرف هذا الدليل بـ (دليل التخصيص). والفرض الأساسي الذي يمثل ركيزة هذا الدليل هو فكرة ابن سينا في أن العالم (ممكن الوجود)، وأن الله (واجب الوجود). وقد كان الجويني يستعمل في الإشارة إلىٰ العالم مصطلحي (جائز الوجود) أو (وجود ممكن). علىٰ أن لبَّ دليل الجويني ماثل في كلام أبي الحسين البصري، الذي استعمل اصطلاحًا آخر (أوهىٰ سببًا بالمصطلح

السينوي) (ديفيدسون ١٩٨٧: ١٦١-٢؛ رودولف ١٩٩٧: ٣٤٤-٦؛ مادلونج ٢٠٠٦: ٢٧٥، ٢٧٩).

وقد بلغنا من حقبة الجويني أيضًا مختصر كلامي من تأليف معاصره أبي سعد عبد الرحمن ابن مأمون المتولي (ت٤٧٨/١٠٦٨). وقد ولد المتولي في نيسابور سنة ٤٣٦ أو ٤٢٧هـ/١٠٣٥ أو ١٠٣٦م، وتعلم الفقه في مرو، وبخارىٰ، ومرو الروذ. ثم رحل إلىٰ بغداد، ولما مات الفقيه الشافعي أبو إسحاق الشيرازي خلفه أستاذًا بالنظامية. وقد نُشرت رسالته أولًا بعنوان «**المغني**»، ثم أعيد نشرها بعد ذلك بعنوان «**الغُنية**»، وفيها اعتماد كبير علىٰ «**الإرشاد**» للجويني (المتولي، المغني؛ برنان Bernand ١٩٨٤؛ جيماريه ١٩٩٣).

ويُعد الجويني آخر إمام أشعري مهم سبق التغير المنهجي للأشعرية خلال القرن السادس/الثاني عشر، وإن كان ثمة متكلمون لاحقون لم تتأثر مقالاتهم بهذا التغير إلىٰ حد كبير، منهم: الكيا الهراسي (ت٥٠٤/١٠١٠-١١)، وأبو القاسم الأنصاري (ت٥١٢/١١١٨)، وضياء الدين المكي (ت٥٥٩/١١٦٣-٤) (شحادة ٢٠١٢: ٤٣٤). لقد ظلت تصانيف الجويني والباقلاني خاصة تُدرَّس لعدة قرون. وتقوم الشروح الكثيرة التي وضعت علىٰ «**الإرشاد**»، وعلىٰ «**التمهيد**» -وإن كانت أقل- شاهدًا جليًّا علىٰ التأثير المستمر لهذين المفكرين. ومن هذه الشروح: «**شرح الإرشاد**» لتلميذ الجويني أبي القاسم الأنصاري، وهو أَنْفَسُ مصدر لدراسة المذهب الأشعري (جيليو Gilliot ٢٠٠٩). وصنف متكلمون من المغرب والأندلس شروحًا كثيرة أخرىٰ علىٰ «**إرشاد**» الجويني؛ كأبي عبد الله محمد بن مسلم المازَري (ت٥٣٠/١١٣٦)، وعلي بن محمد الفَزاري (ت٥٥٢/١١٥٧ أو ٥٥٧/١١٦٢)، وإبراهيم بن يوسف ابن المرأة (ت٦١١/١٢١٤-١٥) (شحادة ٢٠١٢: ٤٧٦-٧).

شكر وتقدير

لقد تلقىٰ إعداد هذا البحث تمويله من برنامج الناس (تطبيقات ماري كوري) من برنامج الإطار السابع للاتحاد الأوربي (FP7/2007-2013) بموجب اتفاقية منحة REA رقم ٦٢٤٨٠٨. فخالص شكري لزابينه شميتكه علىٰ مقترحاتها المفيدة.

المراجع

Abdel-Haleem, M. A. S. (1991). 'Early Islamic Theological and Juristic Terminology :*Kitab al- hudud fi 'l-usul*, by Ibn Furak'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 5 :1 /54-41.

Allard, M. (1965). *Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Asari et de ses premiers grands disciples.* Beirut: Imprimerie Catholique.

Allard, M. (1968). *Textes apologetiques de Guwayni (m. 478/1085).* Beirut: Dar el-Mashreq.

(Arab) أعراب، سعيد (١٩٨٧). **مع القاضي أبي بكر ابن العربي.** بيروت: دار الغرب الإسلامي.

(al-Ashari) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (مقالات). **كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.** ط٤. تحقيق هـ. ريتر. بيروت: Orient Institut Beirut، ٢٠٠٥ (الطبعة الأولىٰ ١٩٢٩-٣٣).

(al-Baghdadi) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر (أصول). **كتاب أصول الدين.** إسطنبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية. ١٩٢٨.

(al-Baqillani) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (إنصاف). **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به.** ط٥. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: الخانجي، ٢٠١٠ (الطبعة الأولىٰ ١٩٥٠).

(al-Baqillani) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (تمهيد). **التمهيد في الرد علىٰ الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة.** تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧(طبعات مختلفة).

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (تمهيد٢) (al-Baqillani). **كتاب التمهيد.** تحقيق رجمه . مكارثي. R. J. McCarthy بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (تمهيد٣) (al-Baqillani). **كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل.** تحقيق عماد الدين أحمد حيدر. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧.

Bernand, M. (1984). 'Un ouvrage de kalam asharite attribue a un contemporain d'al-Juwayni'. In M. E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani.* Albany, NY: State University of New York Press, 54-62.

Brodersen, A. (2008). 'Abu Ishaq al-Isfarayini'. Encyclopaedia of Islam. Three. Leiden: Brill.

Brown, J. (2007). The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon. Leiden: Brill.

Davidson, H. A. (1987). *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy.* New York/Oxford: Oxford University Press.

Eichner, H. (2009). 'The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context'. Unpublished 'Habilitation'-Thesis, Martin-Luther-Universitat Halle-Wittenberg.

van Ess, J. (2011). *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen haresiographischen Texten.* 2 vols. Berlin/New York: De Gruyter.

Fierro, M. (2004). 'al-Bayi, Abu l-Walid'. In J. Lirola Delgado and J. M. Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus.* Almeria: Fundacion Ibn Tufayl de Estudios Arabes, i. 233-43.

Forneas Besteiro, J. M. (1977). *'Al-Tamhid de al-Baqillani y su transmision en al-Andalus'. Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos* 26-433 :2/8-40.

Forneas Besteiro, J. M. (1978). 'De la transmision de algunas obras de tendencia asari en al-Andalus'. *Awraq* 4 :1-11.

Frank, R. M. (1982a). 'Attribute, Attribution, and Being: Three Islamic Views'. In P. Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval.* New York: Fordham University Press, 258-78.

Frank, R. M. (1982b). 'Two Short Dogmatic Works of Abu l-Qasim al-Qushayri. First Part: Edition and Translation of Luma fi l-itiqad'. *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* 53 :15-74.

Frank, R. M. (1983a). 'Moral Obligation in Classical Muslim Theology'. *Journal of Religious Ethics* 204 :2 /11-23.

Frank, R. M. (1983b). 'Two Short Dogmatic Works of Abu l-Qasim al-Qushayri. Second Part: Edition and Translation of al-Fusul fi l-usul'. *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* 59 :16-94.

Frank, R. M. (1988). 'Al-Ashari's Kitab al-Haththa ala l-bahth'. *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* 83 :18-152.

Frank, R. M. (1989a). 'Knowledge and Taqlid: The Foundations of Religious Belief in Classical Asharism'. *Journal of the American Oriental Society* /109 37 :1-62.

Frank, R. M. (1989b). 'Al-Ustadh Abu Ishak: An *aqida* Together with Selected Fragments'. *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* 129 : 19-202.

Frank, R. M. (1991). 'Elements in the Development of the Teaching of al-Ashari'. *Le Museon* 1 /104-141 :2-90.

Frank, R. M. (1992). 'The Science of *Kalam'*. *Arabic Sciences and Philosophy* /2 7 :1-37.

Frank, R. M. (2000). 'The Non-Existent and the Possible in Classical Asharite Teaching'. *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* 1 :24-37.

Frank, R. M. (2004). '*Al-Ahkam* in Classical Asarite Teaching'. In R. Morelon and A. Hasnawi (eds.), *De Zenon d'Elee a Poincare: receuil d'etudes en hommage a Roshdi Rashed.* Leuven: Peeters, 753-77.

Frank, R. M. (2005-2008). *Texts and Studies in the Development and History of Kalam.* Ed. Dimitri Gutas. 3 vols. Variorum Collected Studies Series. Aldershot: Ashgate.

Gilliot, C. (2009). 'al-Ansari, Abu l-Qasim'. *Encyclopaedia of Islam.* Three. Leiden: Brill.

Gimaret, D. (1970). 'La theorie des *ahwal d'Abu Hasim al-Gubbai d'apres des sources asarites'. Journal asiatique 47 :258-86.*

Gimaret, D. (1980). *Theories de l'acte humain en theologie musulmane.* Paris: J. Vrin.

Gimaret, D. (1985a). 'Bibliographie d'Asari: un reexamen'. *Journal asiatique* 3 /273-223 :4-92.

Gimaret, D. (1985b). 'Un document majeur pour l'histoire du kalam: le *Mugarrad Maqalat al-Asari* d'Ibn Furak'. Arabica 185 :2 /32-218.

Gimaret, D. (1990). *La doctrine d'al-Ashari.* Paris: Cerf. Gimaret, D. (1993). 'al-Mutawalli'. *Encyclopaedia of Islam.* 2nd edn. Leiden: Brill.

Gimaret, D. (1997a). 'al-Simnani'. *Encyclopaedia of Islam.* 2nd edn. Leiden: Brill.

Gimaret, D. (1997b). 'Sur la conversion: l'exemple du theologien musulman Abu l-Hasan al-Asari (m. 324h./935 ad)'. In J.-C. Attias (ed.), *De la conversion.* Paris: Cerf, 107-18.

Gimaret, D. (2009). 'Un extrait de la *Hidaya* d'Abu Bakr al-Baqillani: le *Kitab at-tawallud,* refutation de la these mutazilite de la generation des actes'. *Bulletin d'etudes orientales* 259 :58-313.

Ibish, Y. (1965). 'Life and Works of al-Baqillani'. *Islamic Studies* 225 :3 /4-36. Ibn Asakir, Abu l-Qasim Ali b. al-Hasan b. Hibat Allah *(Tabyin). Tabyin kadhib al-muftari.* Damascus: Matbaat al-Tawfiq, 1928-9.

ابن فُورَك، أبو بكر محمد بن الحسن (Ibn Furak) (حدود). **كتاب الحدود في الأصول**. تحقيق م. السليماني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩.

ابن فُورَك، أبو بكر محمد بن الحسن (Ibn Furak) (مجرد). **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**. تحقيق جيماريه. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧.

ابن فُورَك، أبو بكر محمد بن الحسن (Ibn Furak) (مشكل). **كتاب مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة**. تحقيق جيماريه. دمشق:

Institut Francais d'Etudes Arabes de Damas, 2003.

Idris, H. R. (1953). 'Essai sur la diffusion de l'asarisme en Ifriqiya'. *Les Cahiers de Tunisie* 126 :1-40. Idris, H. R. (1954). 'Deux juristes kairouanais de l'epoque ziride: Ibn Abi Zaid et al-Qabisi (Xe- XIe siecle)'. *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* 122 :12-98.

(al-Juwayni) إمام الحرمين أبو المعالي (عقيدة). **العقيدة النظامية.** تحقيق محمد الزبيدي. بيروت: دار سبيل الرشاد/دار النفائس، ٢٠٠٣.

(al-Juwayni) إمام الحرمين أبو المعالي (إرشاد). **الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.** تحقيق محمد يوسف موسىٰ وأ. عبد المنعم عبد الحميد. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠.

(al-Juwayni) إمام الحرمين أبو المعالي (شامل١). الشامل في أصول الدين. تحقيق هـ. كلوبفر .H. Klopfer القاهرة: دار العرب، ١٩٥٩.

(al-Juwayni) إمام الحرمين أبو المعالي (شامل٢). **الشامل في أصول الدين.** تحقيق علي سامي النشار. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩.

(al-Juwayni) إمام الحرمين أبو المعالي (شامل٣). **الشامل في أصول الدين.** عرض لشرح الباقلاني علىٰ كتاب اللمع: بعض أجزاء إضافية من النص. تحقيق ر. م. فران. طهران: جامعة ماكجل/جامعة طهران، ١٩٨١.

(al-Labli) اللبلي، أحمد بن يوسف بن يعقوب بن علي الفهري (فهرست). **فهرست اللبلي.** تحقيق ياسين يوسف عياش وعواد عبد ربه أبو زينة أبو زيان. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.

Lagardere, V. (1994). 'Une theologie dogmatique de la frontiere en al-Andalus aux XI et XII siecles: l'asarisme'. *Anaquel de Estudios Arabes* 71 :5-98.

McCarthy, R. J. (1953). *The Theology of al-Ashari.* The Arabic text of al-Ashari's Kitab al- Luma and Risalat Istihsan al-Khawd fi Ilm al-Kalam, with brief annotated translations, and Appendices containing material pertinent to the study of al-Ashari. Beirut: Imprimerie Catholique.

Madelung, W. (1971). 'The Spread of Maturidism and the Turks'. *Actas do IV Congresso de estu- dos arabes e islamicos Coimbra-Lisboa 1968.* Leiden: Brill, 109-68.

Madelung, W. (1978). 'al-Isfarayini'. *Encyclopaedia of Islam.* 2nd edn. Leiden: Brill. Madelung, W. (1987). 'Der Kalam'. In H. Gatje (ed.), *GrundriB der Arabischen Philologie. Band II: Literaturwissenschaft.* Wiesbaden: Ludwig Reichert, 326-37.

Madelung, W. (2006). 'Abu l-Husayn al-Basri's Proof for the Existence of God'. In J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank.* Leuven: Peeters, 273-80.

Makdisi, G. (1962 and 1963). 'Ashari and the Asharites in Islamic Religious History'. Studia Islamica 37 :17-80, *Studia Islamica* 19 :18-39.

المتولي، أبو سعد عبد الرحمن بن مأمون (مغني). كتاب (al-Mutawalli)
المغني. تحقيق م. برنار .M. Bernand القاهرة: Institut Francais d'Archeologie Orientale, 1986.

Nguyen, M. (2012). *Sufi Master and Quran Scholar: Abu'l-Qasim al-Qushayri and the Lataif al-Isharat.* Oxford: Oxford Univeristy Press.

Nguyen, M. (2013). 'al-Furaki, Abu Bakr'. *Encyclopaedia of Islam.* Three. Leiden: Brill.

Perler, D., and U. Rudolph (2000). *Occasionalismus: Theorien der Kausalitat im arabisch-islamischen und im europaischen Denken.* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rudolph, U. (1992). 'Ratio und Uberlieferung in der Erkenntnislehre al-Asari's und al-Maturidi's'. *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 72 :142-89.

Rudolph, U. (1997). 'La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la theologie musul- mane'. In A. d. Libera, A. Elamrani-Jamal, and A. Galonnier (eds.), *Langage et philosophie: hommage a Jean Jolivet.* Paris: Vrin, 339-46.

Schmidtke, S. (2011). 'Early Asarite Theology: Abu Bakr al-Baqillani (d. /403 1013) and his *Hidayat al-mustarsidin'. Bulletin d'etudes orientales* 39 :60-71.

Schmidtke, S. (2013). 'Ibn Hazm's Sources on Asharism and Mutazilism'. In M. Fierro, C. Adang, and S. Schmidtke (eds.), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker.* Leiden: Brill, 373-401.

Shihadeh, A. (2012). 'Classical Ashari Anthropology: Body, Life and Spirit'. *Muslim World* 3 /102-433 :4-77.

(al-Simnani) السمناني، أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد (بيان). **البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان.** تحقيق عبد العزيز بن رشيد الأيوب. الكويت: دار الضياء، ٢٠١٤.

(al-Subki) السبكي، تاج الدين (طبقات). طبقات الشافعية الكبرىٰ. ٦ مجلدات. تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي، ١٩٦٤-٧٦.

Thiele, J. (in press). 'Conceptions of Self-Determination in Fourth /Tenth-Century Muslim Theology: al-Baqillani's Theory of Human Acts in its Historical Context'. *Arabic Sciences and Philosophy* 2 /26.

Turki, A. M. (1973). *Polemiques entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musul- mane: essai sur le litteralisme zahirite et la finalite malikite.* Algier: Etudes et documents.

Watt, W. M. (1978). 'Ibn Furak'. *Encyclopaedia of Islam.* 2nd edn. Leiden: Brill.

(Zahri) زهري، ك. (٢٠١١). **الفقه المالكي والكلام الأشعري: محاولة لإبراز بعض ملامح الإبداع الكلامي والصوفي عند فقهاء الغرب.** كازابلانكا: المكتبة العصرية.

(Zahri) زهري، ك. (٢٠١٣). **كتاب الإبانة عن أصول الديانة:** تحقيق في نسبته إلىٰ أبي الحسن الأشعري. الإبانة ١ : ١١٦-٣١.

الفصل الرابع عشر
بوادر الكلام الإباضي

ويلْفِرد مادلونج

بدت الإباضية جَنَاحًا معتدلا من حركة الخوارج المنشقة التي ظهرت في إبان الفتنة الأولىٰ، تلك التي دارت رحاها بين المسلمين ابتداءً بالثورة بالخليفة عثمان في سنة ٣٥هـ/ ٦٥٦م، وانتهاء بمقتل علي بن أبي طالب بيد أحد الخوارج، ثم تنازلِ الحسن بن علي لمعاوية في سنة ٤١هـ/ ٦٦١م. لقد شارك الخوارج الأُوَل في الإطاحة العنيفة بعثمان، وأيدوا عليًا تأييدًا شديدًا قبل قبوله التحكيم مع معاوية عقب وقعة صِفِّين، ورأوْا في هذا القبول مخالفةً لأمر القرآن بقتال البُغاة حتىٰ يستسلموا، وظلوا -بعد تنازل الحسن لمعاوية- يعارضون الخلافة الأموية، وكانوا يعتقدون أن كل مخالفة لشريعة القرآن لا تعقبها توبة تُخرج الخلفاء ومن شايعهم من جماعة المؤمنين. وأخذ متقدموهم -وقد تجمعوا في البصرة- في نوع من المقاومة السلمية والعصيان -دون الثورة المسلحة- للأمويين، إلىٰ أن استيقظت الفتنة الثانية بعد موت معاوية سنة ٦١هـ/ ٦٨٠م. وقد عرض خوارج البصرة -أول الأمر- دعمهم المسلح علىٰ مناهض الخليفة في مكة، عبد الله بن الزبير، وذلك في صراعه مع الأمويين، غير أنهم سرعان ما تراجعوا عندما أبَىٰ ابن الزبير أن يُدين سلوك الخليفة القتيل، عثمان. وبعد عودتهم إلىٰ البصرة، انقسمت وحدتهم، فثار المتطرفون المتشددون منهم، ورحلوا عن المدينة لينشئوا

لهم دولًا إقليمية، يختارون فيها خلفاءهم، ورموْا جميع المسلمين -ومنهم الخوارج المعتدلون الذين أبوا الانضمام إليهم- بأنهم مشركون مستحقون للقتل. وتباعد عنهم هؤلاء المعتدلون الذين رفضوا مشاركتهم (الهجرة)، ورموهم كذلك بالشرك. وقد عُرف أكثر فرق الخوارج اعتدالًا بالإباضية، نسبةً إلىٰ إباض بن عمرو التميمي وإلىٰ ابنه عبد الله بن إباض. ويبدو أن إباضًا كان إمام المعتدلين والمتحدِّث عنهم في زمان الانشقاق عن المتطرفين المتشددين. وخَلَفَه عبد الله فكان القائدَ العسكريَّ لقسم كبير من الحركة، ومات في سجن العباسيين سنة ١٤٢هـ/ ٧٩٥م. وله خطابان دفاعيان باقيان.

لقد كان الإباضية يعدون -في زمان الانشقاق- العالم العماني المبرِّز جابر بن زيد الأزدي (توفي نحو ٩٣/ ٧١٣) إمامهم في الدين، ولم يكن جابر خارجيًّا، غير أنه بادر إلىٰ اللحوق بهم، وجعل يعلمهم سرًّا. وشيخ جابر الأساسي عبد الله بن العباس، ابن عم النبي ﷺ وابن عم علي، وقد كان الخوارج -حتىٰ المتشددون منهم- يعظمون أقواله، حيث إنه لم يشارك في موقعة النهروان، التي قتل فيها كثير من متقدميهم بسيوف جيش علي من أهل الكوفة. ويعد جابر لدىٰ معتدلة الخوارج إمامهم المرجوع إليه في أمور الديانة، ليس في البصرة وعمان فقط، وإنما كان بهذه المنزلة أيضًا عند سالم بن ذكوان، إمام الخوارج في سجستان، الذي ترجع رسالته الوعظية (سيرته) إلىٰ سنة ٨٢هـ/ ٧٠١م، ولم تزل موجودة. وقد أمر جابر الإباضية بعدم طاعة الحكام في أي أمر مخالفٍ للشرع، وبعدم قتال المسلمين إلا دفاعًا عن النفس. وقد ذهبت الإباضية إلىٰ أن المسلمين الآخرين محض (منافقين) و(كفار)[1]، لكنهم ليسوا (مشركين)؛ ولذلك أجازوا إقامة علاقات اجتماعية بينهم وبينهم، وأجازوا مناكحتهم، والتوارث معهم، إلا (الولاية، التولي). وقد امتنع الإباضية تقريبًا عن الثورة المسلحة علىٰ الأمويين إلىٰ أن ثار بهم العباسيون في سنة ١٢٧هـ/ ٧٤٦م.

---

(١) الكفر عند الإباضية كفران: (١) كفر نعمة ونفاق، وهو المقصود هنا، وهو لاحق بمن ضيع الفرائض الدينية أو ارتكب الكبائر، وصاحبه معدود من الموحدين، و(٢) كفر شرك وجحود، وهو لمن أنكر وحدانية الله تعالىٰ أو رسالة سيدنا محمد ﷺ. (المترجم)

وفي ذلك العهد كان أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة يُعد الزعيم الروحي لمعظم الإباضية، وكان هو يرىٰ نفسه تلميذ جابر بن زيد الأساسيَّ وخليفتَه، مع أن من المحتمل أن يكون قد أخذ عن تلامذة جابر. كان معاصرًا في البصرة لمؤسسيْ مذهب المعتزلة: واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وفصَّل مذهبه العقدي الإباضي المنافس لمذهبهما الكلامي العقلاني، وأرسل دعاته من الإباضية إلىٰ الآفاق في العالم الإسلامي لينافسوا من أرسلهم واصل من دعاة المعتزلة في جذب الأنصار وتعليمهم. وقد كانت مسألة القدر -في مقابل حرية الإرادة- هي القضية الكلامية الكبرىٰ التي احتدم حولها الخلاف في البصرة في ذلك الوقت. وقد ذهب أبو عبيدة -متابعةً لجابر بن زيد فيما يبدو- إلىٰ القول بالجبر، الذي أيدته الحكومة الأموية رسميًّا، تخالف بذلك مذهب المعتزلة في حرية الإرادة، فقد ذهب هؤلاء إلىٰ أن الله أرسل رسالته، القرآن، هدايةً لجميع الناس، وكان قد حدد في عدله الشامل منزلة كلٍّ من مؤمن وكافر، وذلك بعد أن أتيحت لهم الحرية في قبول هدىٰ القرآن أو رده. وأكد أبو عبيدة أن قدر الله وعلمه السابق بمنزلة كل أحد يتقدمان رسالة الله من الأزل، وأنه لا أحد يمكنه فهم هدي هذه الرسالة وقبوله إلا بعناية من الله وعون.

وكان هناك -مع ذلك- أقلية مهمة من الإباضية -من بينهم عبد الله بن إباض- ذهبوا المذهب القدري في حرية الإرادة. ولعل تأثرهم بمقالات الواعظ الشهير الحسن البصري كان أشد من تأثرهم بالمعتزلة، غير أنهم كان يوصفون بعد ذلك عادةً بالميل إلىٰ المعتزلة. ولما مات ابن إباض في سجون العباسيين سنة ١٤٢هـ/ ٧٥٩م، اعترف أتباعه -الذين وُصفوا بكونهم قدرية- بخلافة الحارث بن مَزْيَد الإباضي له، واتخذوه إمامًا. ثم تفككت جماعتهم بعد موت الحارث، واتصلت بالجسم الأساسي للإباضية. وبعد موت أبي عبيدة -وكان ذلك في الغالب بين سنة ١٥٠/ ٧٦٧ و١٥٨/ ٧٧٥- ترأَّسَ الربيع بن حبيب الفراهيدي جماعة الإباضية في البصرة خَلَفًا له، ولقيت سلطته قبولًا أيضًا لدىٰ أتباع أبي عبيدة خارج البصرة، ولكنها لم تدم بغير نزاع. وقد كان الربيع في الأصل محدِّثًا وفقيهًا، وهو معروف بأنه صاحب مسند الحديث الإباضي، ولم يُبدِ كبير عناية بالكلام، ولا شارك في مناقشة قضاياه التي شاعت وانتشرت في عصره.

وخالفه في الفقه ثلاثة تلامذة إباضية معارضون: عبد الله بن عبد العزيز، وأبو المؤرِّج السَّدوسي، وشعيب بن معروف. وفي العقيدة شرع العالم الإباضي الكوفي أبو محمد عبد الله بن يزيد الفَزاري في اجتذاب التلامذة من بعيد، ثم ما عتَّم حتىٰ أصبح لسان الإباضية الناطق في علم الكلام، فغدا شريكًا مبرِّزًا في الجدل الكلامي الدائر في بغداد، في كنف الوزير البرمكي يحيىٰ بن خالد، في أثناء خلافة هارون الرشيد. واستحالت المعارضة انشقاقًا بعد موت الإمام الإباضي في المغرب، عبد الرحمن بن رستم، في سنة ١٦٨هـ/ ٧٨٥م، عندما عارض النُّكَّار[١] -بقيادة يزيد بن فَندين- خلافة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستَم، الذي كان مؤيَّدًا من قِبل الربيع بن حبيب. لقد أخذ النكار في الفقه بمذهب الثلاثة العلماء المخالفين، وفي الاعتقاد بمذهب عبد الله بن يزيد الفزاري، وأمسوا أقلية قوية بين الإباضية في المغرب، بقيت إلىٰ يوم الناس هذا. وعُرفت الأكثرية التي تبعت في الفقه أقوال الربيع بن حبيب، وأيدت الإمامة الرستمية بالوهبية. وفي البصرة والشرق، عُرف أتباع العلماء المخالفين بعد موت شعيب بن معروف بالشُعَيبية، وظلوا أقلية مهمة في البصرة وعمان وحضرموت، في النصف الأول من القرن الثالث/التاسع، ثم تفككوا بعد ذلك بقليل. لقد فرَّ عبد الله بن يزيد من بغداد بعد سنة ١٧٩/ ٧٩٥، ولجأ إلىٰ خوارج اليمن، حيث عرف هنالك بنسبته (البغدادي)، واشتغل بالتدريس وتأليف الكتب. وبأثر منه أصبح إباضية اليمن -خلافًا لغيرهم في جنوب شبه الجزيرة العربية- شُعَيبيةً أقحاحًا. وبقوا هناك إلىٰ القرن السادس/الثاني عشر.

يُعد عبد الله بن يزيد الفزاري أول متكلم يمكن درس مقالاته مفصَّلةً من كتبه الباقية، فقد اكتشفت حديثًا ستة نصوص كلامية -أو أجزاء من نصوص- في مخطوطتين مغربيتين من القرن الثاني عشر/الثامن عشر. ثلاثة منها هي رسائل ألفها في العراق، وأرسل بها إلىٰ أتباعه من الإباضية في المغرب، وتضمنت الثلاثة الأخرىٰ أجوبته عن الأسئلة التي وجهها إليه سائلون مغاربة. ورده الجدلي

(١) النُّكَّار أو النَّكَّارون هم الخوارج الذين أبوا الإقرار بإمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستَم، فكأنها من كونهم نكِروها. (المترجم)

علىٰ القدرية -الذي كتبه في اليمن- لم يزل أيضًا موجودًا، مضمَّنًا في رد الإمام الزيدي أحمد الناصر لدين الله (ت٣٢٢/ ٩٣٤) عليه. والحق أن كثرة ما عالجه من القضايا وتعقد مفاهيمه ومصطلحاته يشيران إلىٰ أن علم الكلام كان قد بلغ من التطور -نحو منتصف القرن الثاني/الثامن- حدًّا يجاوز بكثير ما ينطبع في أنفسنا عندما نطالع كتب الفِرَق.

وخصوم الفزاري الأساسيون في العقيدة هم المعتزلة العقلانيون والشيعة المتشددون (الرافضة)، الذين وصفهم كذلك بالعقلانيين لصلتهم بالمعتزلة. ومنهج الفزاري العقدي -في أساسه- نصي، حرفي، أثري، وقد قطع بأنه لا سبيل إلىٰ معرفة شيء من الدين إلا من طريق الوحي، وعاب علىٰ العقلانيين كونهم مفكرين [كذا]، يرون أن حقائق الدين الأساسية يمكن، بل يجب، أن تدرَك بالعقل. وهذا منطبق علىٰ العقيدة والفقه جميعًا. وأكد -كأبي عبيدة- أن الهدىٰ والعون والتوفيق تكون من الله للمؤمنين، ويُحرَم منها الكافرون. وعلىٰ ذلك، لا يحتاج صدق القرآن إلىٰ تأكيده بالمعجزات، كما زعمت المعتزلة، والتواترُ في الحديث لا يُثبت سنة[١]. إنما السنة الصحيحة هي ما نقله المسلمون المؤمنون بطريق الآحاد. ومع أن الفزاري كان يستمسك -في العموم- بقول أبي عبيدة علمًا وعملًا، فقد خالف عن رأيه صراحةً في تعريف صحيح الإسلام، وفي تطبيق الولاء والبراء. لقد كان متقدمو الإباضية يقولون بوجوب موالاة كل مسلم يعمل بصرامة بأوامر القرآن، وبالبراءة من كل مَن يعصيها، وممن «لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ» (القرآن ٥: ٤٤). وإذا كان ذلك كذلك، فعلىٰ المسلمين البراءة من كل عاصٍ لم يتب، ومن الخلفاء الذين خالفوا شريعة القرآن، وممن شايعهم. وعليهم [المسلمين] المجاهرة بموالاة أولئك الذين لم تُعرف عنهم مخالفة القرآن، والذين يؤمنون بحقية القرآن وبالرسالة الجامعة، وبكل ما جاء به النبي ﷺ من عند الله. وقد بيَّن الفزاري أن مجرد هذا الاعتقاد كان كافيًا -في الأصل- ليكون صاحبه مسلمًا حقًّا، غير أن الأمر اقتضىٰ بعد ذلك تأكيدًا إضافيًّا، حاصله القولُ بكفر من

(١) هذا نص العبارة الأصلية: "*(tawatur)* of Hadith does not establish Sunna". ولعل المراد أن السنة لا تثبت بالمتواتر فحسب، بل بالأخبار الآحادية الصحيحة أيضًا. (المترجم)

اعتقد مشروعية شيء حرمه الله. ومما استوجب هذا التأكيدَ ما ابتُدع واجتُرح من المخالفات منذ زمان الفتنة الأولىٰ علىٰ يد من ينتسبون إلىٰ الإسلام.

لقد نقح الفزاري هذه القواعد وهذبها. وفي رأيه أن الواجب علىٰ كل مسلم شرعًا عدمُ البراءة من أي مسلم، وعدمُ موالاة أي كافر، فقد غدت أرض الإسلام بعد الإطاحة بعثمان دار توحيد ونفاق، ولم تعد السبيل إلىٰ معرفة إيمان سكانها ميسورة. وإذا كان الحاكم طاغية غير شرعي، فالتقية جائزة بنص القرآن (٣: ٢٨). وواجبٌ علىٰ المسلمين التوقف عن الحكم علىٰ من لا يعلمون حاله من الإيمان. وقد وسع الفزاري -في الوقت نفسه- مفهوم البدعة الكفرية التي تقتضي من المسلمين التبرؤ، فتضمنت الاعتقاد الفاسد، والأفعال المستوجبة للعقوبة. وإلىٰ هذا الحد كانت الأفعال وحدها تعد سببًا كافيًا للإخراج من زمرة من صحَّ إيمانه. لقد عنَّف أبو عبيدة القدرية من الإباضية، لكنه لم يجسر علىٰ إقصائهم. أما الفزاري فقد كان يرجو صراحةً إقصاء كل من خالفه فكريًّا (إيديولوجيًّا)، وبخاصة القدرية ومتشددو الخوارج، فأكد أن المسلم الحق ينبغي عليه الإيمان بالقدر الإلهي في جميع الحوادث، وبنفي الاستطاعة البشرية المستقلة، وينبغي عليه كذلك الاعتراف بأن من طوىٰ صدره علىٰ معتقدات فاسدة، تقوم علىٰ التنزيل أو التأويل، فهو مخطئ. وقد كان الخوارج المتشددون -الذين يَعدون سائر المسلمين مشركين- هم أكثر من اشتد الفزاري في النيل منهم، حتىٰ أدخلهم في زمرة المشركين، وليس الكفار فقط. وعلىٰ الرغم من حرفيته الجلية، فقد اعتقد في الله معتقدًا تجريديًّا، غير مادي، ولا تشبيهي، قريبًا من المفهوم العقلاني لدىٰ المعتزلة. وقد ردَّ في قطعة بقيت علىٰ المجسمة والمشبهة جميعًا، وأراد بالمجسمة متكلمي الشيعة الإمامية، كمعاصره هشام بن الحكم، الذي أداه دليله العقلي إلىٰ أن الله ينبغي أن يكون له حجمٌ ومحلٌّ لكي يكون شيئًا ما. وبعضهم شبه الله في الحجم بالخردلة. وهم يعتقدون أن كل فعل لله -ومن ذلك علمه وتصرفه الإرادي- يقتضي حركة. وأراد بالمشبهة الأثريين السنة، الذي تعلقوا بالمعنىٰ الحرفي للنصوص التشبيهية، التي وُصف الله بها في القرآن والحديث، وقال: إن خصومنا يرموننا خطأً بأننا لا نصف الله، ولا نتفكر فيه، ولكننا نصف الله بما وصف به نفسه في كتابه، ثم أتىٰ بالوصف من

مقاطع قرآنية، تتضمن سورة الإخلاص، و«**ليس كمثله شيء**» (٤٢ : ١١)، و«**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**» (٦ : ١٠٣)، في مقاطع أخرىٰ تبين تفرد الله الذي لا نظير له. وقد جاء الفزاري أيضًا بآثار عن الصحابة تؤيد تصوره غير المادي لله، ثم ساق دليلًا عقليًّا مبناه علىٰ قياس لا سبيل إلىٰ رده، وخلاصته أن كل ما في العالم محدَث، ولا بدَّ له من محدِث أزلي واحد، يخالف جملةً جميع المحدَثات. وعقيدة الفزاري أن الله واحد، ليس بجسم، وليس له شركاء ولا أبعاض، وهو منذ الأزل لا في مكان، ولكنه بكل شيء محيط، لا يوصف بحركة ولا سكون، ولا تدركه الحواس، ولا يُرىٰ، ولا يراه المؤمنون في الآخرة، كما يعتقد ذلك الأثريون السنة. وقد أطال الفزاري النفَس في الحديث عن صفات الله وأسمائه، وشرح الفرق بين (صفات الذات) و(صفات الفعل)، علىٰ نحو ما صنع المعتزلة في مقالتهم في التوحيد. والحق أن تعقد المفاهيم في بحثه يشير بقوة إلىٰ أن نظرية المعتزلة في الصفات الإلهية -ومنها التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل- ترجع إلىٰ عهد أبعد من زمان مؤسس المعتزلة، واصل بن عطاء. وقد ذهب الفزاري مذهب المعتزلة في القول بأن الصفات الذاتية مستحَقة للذات أزلا، فالله يعلم أزلًا كلَّ ما سيكون قبل كونه، وعلمُه لا يقتضي سوىٰ ذاته. أما صفات الفعل فتثبت شيئًا سوىٰ الذات، فكونه خالقًا يقتضي أن هناك مخلوقًا، وهذه الصفات لا يمكن أن تكون قديمة؛ لما يتضمنه ذلك من قِدَم الخلق، ويمكن الاتصاف بها وعدم الاتصاف بها في الوقت نفسه، فالله يخلق شيئًا في وقت لا يخلق فيه شيئًا آخر، ويغفر لشخص في وقت لا يغفر فيه لآخر. ولا كذلك صفات الذات؛ فإن الاتصاف بها دائم، ويقتضي نفيَ نقائضها، فالله بكل شيء عليم، فلا يفوته علم شيء -كان ما كان- في زمان من الأزمنة. ويسع المرءَ أن يتوسل إلىٰ الله بإنفاذ صفاته الفعلية، وأن يدعو قائلًا: «ارحمني!» أو «أطعمني!»، ولا يسعه أن يدعو بشيء له تعلقٌ بصفات الذات؛ كـ«اعلم» أو «كن قادرًا». وتخالف صفاتُ الذات صفاتِ الفعل في أنها لا تخضع لما وُصف الله به من طلاقة القدرة، فليس بجائز أن يقال: «هو قادر علىٰ أن يعلم»، ولا «قادر علىٰ أن يَرىٰ»، ومن الجائز قولنا: «قادر علىٰ أن يخلق»، «قادر علىٰ أن يرزق الغذاء». وقد ذكر الفزاري أيضًا أن ثمة صفات

مشتركة بين الذات والفعل، لكن بمعانٍ مختلفة. فصفة «الحكيم» في ذاته تعني أنه يعلم الأمور، وفي أفعاله تعني كمالها ودقتها. وبعض صفات الذات الإلهية يمكن أن تُسند أيضًا إلىٰ الإنسان وإلىٰ غيره من المخلوقات، غير أنها في الخلق تستلزم معنىٰ موجودًا، ولا تستلزم في الله إلا نفي النقيض، فصفة حيّ تعني وجود معنىٰ الحياة في الإنسان، ولا تعني في جناب الله إلا نفي الموت. لقد قدم الفزاري قوائم مطولة للصفات الإلهية للذات والفعل، غير أنه لم يناقش سوىٰ الصفات التي ناقشها المعتزلة بوصفها الصفات الأساسية للذات: عالم، قادر، حيّ، بصير، سميع، قديم [أزليّ]. وردَّ معنىٰ صفتي السمع والبصر إلىٰ العلم، مبينًا ضرورة ذلك وإلا كان بعضٌ من الله بصير، وبعضٌ سميع، وبعضٌ عليم. وخالف المعتزلة، فذهب إلىٰ أن كون الله مريدًا صفة ذات: فالله مريدٌ منذ الأزل خلقَ ما علم أنه سيوجد قبل أن يوجد. وتعكس هذه الصيغة قول الفزاري بالقدر الإلهي وبالجبرية، وفيها إرهاصٌ بالمذهب الذي اعتنقه الأشعرية السنية في صفة الإرادة. علىٰ أن الفزاري وافق المعتزلة وخالف الأشعرية، فذهب إلىٰ أن الكلام الإلهي من صفات الفعل.

وذهب إلىٰ أن القرآن كلام الله، وهو لا يتكون من صوت وحروف كُتبت بمداد، وإن جاز نقله بها. وهو هذا الذي يسمعه الناس ويفهمونه. وما نسمعه الآن هو بعينه ما تلاه النبي ﷺ، بلسان عربي مبين. تكلم الله به، دون لسان وشفتين، ولا حركة عند الكلام. وقد خلق الله كلامه وجعله حيث شاء، وجعله مسموعًا لمن شاء، وبأي لغة شاء، علىٰ لسان ملائكته ورسله. وكلامه محدَث ومخلوق بعد أن لم يكن، ومن أنكر أن القرآن غير مخلوق، وأراد أنه ليس محدَثًا فهو مشرك، فإن قال إنه محدَث، ولم يرد أن يقول إنه مخلوق، فهو كافر منافق، كالذي قال إن أفعال العباد غير مخلوقة لله.

لقد كان الدفاع عن عقيدة القدر الإسلامية الأولىٰ ضد نقد المعتزلة هو الشاغل الأساسي للفزاري، ولم يزل كتاب القدر -الذي فصَّل فيه رأيه في هذا الخلاف وأرسله في وقت مبكر إلىٰ المغرب- موجودًا بتمامه. وهو إنما أرسله مرشدًا لإباضية المغرب في جدالهم مع الواصلية في هذا الأمر. وقد أجاب

خاصة -في فصل أضيف لاحقًا للكتاب- عن أسئلة من المغاربة تتعلق بالطريقة التي يفندون بها حجج خصومهم من المعتزلة، ورد ردًّا دفاعيًّا علىٰ قول المعتزلة إن العدل الإلهي يأبىٰ أن يثيب الله الناس أو يعاقبهم علىٰ أفعال هو خالقُها، وادعىٰ لقبًا خاصًّا هو «العدلية» -الذي يستخدمه المعتزلة- لمذهبه الفكري الخاص. وهو يعتقد أن لله أن يُفَضِّلَ بعض خلقه علىٰ بعض في الصورة، وفي مدة الأجل، وفي الرزق، وفيما سوىٰ ذلك، وليس لأحد أن يقيم الحجة علىٰ الله في عدم خلقهم متشابهين. وعلىٰ ذلك، فلله أن ينعم بالإيمان علىٰ بعض الناس، ويحرم من الإيمان آخرين. وقد بدت موافقته المعتزلةَ جليةً فيما أكده من أن الله لا يعاقب أحدًا علىٰ شيء هو الذي خلقه فيه، كقِصَر القامة والدمامة، فهو لا يعاقب الكافر علىٰ عدم الإيمان، الذي لم يُنعم عليه به، ولكن علىٰ الأفعال الكُفرية السيئة التي يجترحها باختياره وإرادته فحسب.

وعلىٰ الرغم من أن الفزاري يتمسك بالصيغة الأثرية القاضية بأن الله قدَّر وخلَق كل شيء في هذا العالم، والخيرَ والشرَّ، فإنه حدد معنىٰ هذين علىٰ نحو كبير، تنزيهًا لله عن نسبة الشر إليه، فذهب إلىٰ أن خلق الإيمان والكفر ليس هو الإيمان والكفر، كما أن خلق السموات والأرض ليس هو السموات والأرض. وعلاوةً علىٰ ذلك، خَلْق الله أفعالَ الإنسان، كالإيمان والكفر، ليس كخلقه السمواتِ التي صنعها مباشرةً؛ وذلك أن خلْقَه الإيمانَ والكفر يعني تقديرهما، وتسميتهما خيرًا وشرًّا. وبذلك ابتعد الفزاري صراحةً عن الجبرية الأكثر تطرفًا، الذين لا يفرقون بين الخلق المباشر للشمس والقمر والبشر، والخلق بالتقدير والتسمية، كخلق الله أفعال العباد. لقد سعىٰ دون مواربةٍ إلىٰ الدفاع عن العدل الإلهي بتقييد حكم الله المطلق، الذي أكده المذهب الأشعري السني فيما بعد.

وذهب الفزاري -من جهة أخرىٰ- إلىٰ طائفة من المقالات الأثرية الجبرية: فالله يهدي من شاء إلىٰ الإيمان بعونه ولطفه وتوفيقه، وتكليف الإنسان بالواجبات الشرعية وقدرته علىٰ الإتيان بها يحدثان في الوقت نفسه عند بلوغه، ولا يقع التكليف بالمحال عقلًا، وإن كان جائزًا أن يأمر الله الناس بما لا طاقة لهم به،

والاستطاعة لا تتقدم علىٰ الفعل، خلافًا للمعتزلة. والله هو الرازق، وإن كان الرزق مسروقًا، وهو من كتب آجال البشر، وإن قُتلوا ظلمًا.

وقد وافق الفزاري متقدمي الإباضية في قسمة الناس شرعًا إلىٰ ثلاثة أصناف: مؤمنون، وكفار، ومشركون، وخصَّ مذهب المعتزلة -بوصفه بدعةً- بمنزلة وسط بين المؤمنين والكفار، فجعلهم فُساقًا. فالصنف الأول هم المسلمون حقًّا، ولم يكن الفزاري يستعمل مصطلح (الإباضية) إلا استثناءً. وصنف الكفار يشتمل علىٰ المنافقين الذين يضمرون الكفر، وعلىٰ مرتكبي الكبائر المصرِّين. والمشركون هم الذين اتخذوا مع الله آلهة أخرىٰ، والذين عبدوا إلهًا سواه، والذين أنكروا الله بالكلية، وكذلك من صرح بإنكار شيء من القرآن، أو مما بلَّغه النبي ﷺ عن الله. وأجاز الفزاري أن يُدرَج الأخيرون مفاهيميًّا في جماعة الموحدين، ولكنهم من الوجهة الشرعية يجب أن يعتبروا مشركين؛ لأنهم جاهروا بمبارزة الله ونبيه ﷺ ومحاربتهما.

وأكد الفزاري أن منصب الإمام -بوصفه الرئيس الأعلىٰ للجماعة المسلمة- يقتضيه الشرع؛ لأن ثمة أعمالًا واجبةً تخص هذا المنصب، لا يقوم بها سوىٰ الإمام، كإقامة الحدود. وعليه كذلك حماية الضعيف من القوي. وعلىٰ جميع المسلمين الاعتراف بالإمام الشرعي وطاعة أوامره، فإن خالف الشرع أو ترك القيام بواجباته الخاصة، فَقَدَ شرعيته. وقد مدح الفزاري الخليفتين أبا بكر وعمر بوصفهما مثالين لأئمة المسلمين، ثم لم يُسَمِّ إمامًا شرعيًّا بعدهما.

علىٰ أن جهود الفزاري التعليمية بين الإباضية في المغرب قد صادفت منافسةً قوية من قِبَل معاصره العالم الكوفي أبي عمر عيسىٰ بن عُمير الهمْداني. وكان ابن عمير ممن قرأ القرآن بقراءة الصحابي عبد الله بن مسعود، ويُنسب كذلك عادةً -في الفقه- إلىٰ مذهب هذا الصحابي الذي كان ذائعًا في الكوفة في القرن الثاني/الثامن. وقد زعم بين الإباضية المغاربة أنه متمذهب بمذهب جابر بن زيد وأبي عبيدة. والظاهر أنه -كالفزاري- لم يزر المغرب قطُّ، غير أنه أرسل رسائل إلىٰ أتباعه هناك عرض فيها آراءه العقدية، ونقد كذلك بعض مقالات الفزاري، فأجاب الأخير هذه الرسائل بمثلها، وقد حُفظت إحداها إلىٰ حد كبير،

وقد اتهمه فيها بأنه صاحب بدعة؛ إذ أخذ بمذهب المعتزلة والرافضة العقلاني، ودعا أتباعه إلىٰ مقاطعة هذا المبتدع.

ويعكس مذهب ابن عمير معرفةً واعيةً بالمسائل اللاهوتية المسيحية، التي لا بدَّ أنها اجتذبت ذوي الخلفية المسيحية الدوناتية من معتنقي الإسلام في المغرب. لقد ذهب ابن عمير -خلافًا للفزاري- إلىٰ أن حقائق الدين الأساسية يمكن، بل يجب أن تُستقىٰ من العقل فقط، وأن المناظرات بين المسلمين وغير المسلمين يجب أن تقوم علىٰ الدليل العقلي، لا القرآني، وأن العدل الإلهي الشامل يقتضي أن يرسل الله هداية أخرىٰ لجميع البشر، والمرءُ يقبل باختياره هداية الله أو يردها. وقد أنكر ابن عمير ما ذهب إليه الفزاري من أن الله يمنح بعض خلقه معونتَه، ويحجبها عن آخرين. وفي رأيه أيضًا أن العدل الإلهي يقتضي أن يقيم الله الدليل علىٰ صدق جميع أنبيائه بالآيات المعجزة، كالذي وقع لموسىٰ وللمسيح، أو بشهادة نبي معروف. وهو في قوله بالجبر يستخدم مفاهيم مألوفة في الفكر اللاهوتي المسيحي، متحاشيًا الصيغة الإسلامية لدىٰ الفزاري، والتي تنص علىٰ أن كل الحوادث مخلوقةٌ لله، ومنها أفعال العباد، خيرها وشرها. لقد أكد ابن عمير أن الله خلق ابتداءً كل الأشياء المادية، وقدَّر صفاتها وظروفها الطبيعية، فكلٌّ ينمو، ويتصرف، ويفنىٰ علىٰ وفق طبيعته الجِبِلِّيَّة، لا خلقًا لله مستمرًّا من بعد خلق، كما هو مقررٌ عمومًا في الفكر الكلامي الإسلامي.

وفي رأيه أن عقل الإنسان قادر بنفسه علىٰ تمييز الخير والشر، وكذلك علىٰ معرفة كثير من واجبات الإنسان التي جاءت بها شريعة السماء، غير أنه ذهب أيضًا إلىٰ أن الله يكلف ببعض الواجبات الخاصة التي لا تعرف إلا من طريق الوحي، وتعاليم الأنبياء. وتوافق آراؤه هنا النظريات المسيحية عن القانون الطبيعي الذي يسع عقلَ الإنسان معرفتُه، ذلك العقل الذي حلَّ علىٰ نحو كبير محل شريعة موسىٰ اليهودية.

وذهب -خلافًا للفزاري- إلىٰ وجوب القول بأن أهل الكتاب من اليهود والنصارىٰ موحدون، ما داموا يعتقدون -مخلصين- أن الله واحد. إنما يُعد مشركًا ذلك الذي يشهد بالوحدانية علىٰ دَغَل، وهو يعني صنمًا، أو يريد المسيح.

وعاب علىٰ الفزاري كذلك إدراجه الموحدين في المشركين، إذا هم أنكروا شيئًا من القرآن أو مما بلغه النبي ﷺ عن الله. ووافق الاتجاه الدوناتي المعادي للحكومة حين قال بأن المسلمين لا يحتاجون إلىٰ إمام ما داموا في معتصَم من قوة إيمانهم وطاعة ربهم، وذكر أنه ما وجد مسلمًا حكم المسلمين قطُّ علىٰ وفق الدين، بل كانوا يحكمون بأهوائهم وآرائهم، ولم يستثنِ من ذلك أبا بكر وعمر. وقد سمي أتباع عيسىٰ بن عمير بالعُميرية. وانتشروا بين الإباضية -أواخرَ القرن الثاني/الثامن- في المناطق الشرقية لجبل نفوسة في ليبيا. وفي النصف الأول من القرن الثالث/التاسع كان زعيمهم الروحي هو أبا زياد الحسين بن أحمد الطرابلسي، وهو عالم من طرابلس، أخذ بمقالة ابن عمير في الاعتقاد، وبمذهب إبراهيم بن عُليَّة (ت٢١٨/ ٨٣٣) في الفقه. وقد كان ابن علية -وهو تلميذ لأبي بكر الأصم المعتزلي المعروف بقربه من إباضية البصرة- يذهب -كابن عمير- إلىٰ عدم الحاجة في الإسلام إلىٰ إمام أعظم، إذا كان المسلمون يحيون علىٰ وفق الشريعة. واشتهر باستكثاره من القياس في فقهه، غير مستند إلا إلىٰ القرآن، منكرًا سنة النبي ﷺ والصحابة. وقد بقيت هذه الفرقة حتىٰ القرن السادس/الثاني عشر.

لقد تمسك الكيان الأساسي للإباضية -ممثَّلًا في الوهبية في المغرب وفي أتباع الربيع بن حبيب في المشرق- بموقفهم الأثري المحافظ في الاعتقاد، الذي يخالف النزوع العقلاني في علم الكلام. وفي عمان استُخدت مصطلحات الكلام ومفاهيمه لأول مرة في كتابات أبي المنذر بشير بن محمد بن محبوب بن الرُّحيْل، في النصف الثاني من القرن الثالث/التاسع. وكان بشير عليمًا -بيقين- بالفكر الكلامي للمعتزلي البصري أبي علي الجبائي، وإن كانت مقالاته في جوهرها إباضيّةً. ولم ينحُ الفكر الأثري الإباضي في تطوره منحىٰ نظيره السني في اعتناقه مفهومًا تشبيهيًا ماديًا لله، وإنما استمسك بالتنزيه المجرد، والتصور غير المادي لله؛ ولذلك أنكر اعتقاد أهل السنة في رؤية المؤمنين اللهَ في الآخرة، وكذلك أنكر في العموم القول بعدم خلق القرآن، وإن كان بعض علماء عمان ذهب مذهب أهل السنة. وقد اتُّخذت عقيدة رسمية في عمان، في القرن الثالث/ التاسع، تحاشت هذه القضية بالتأكيد علىٰ أن القرآن كلام الله.

المراجع

Cook, M. (1981). *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study.* Cambridge: Cambridge University Press.

Crone, P., and F. Zimmermann (2001). *The Epistle of Salim Ibn Dhakwan.* Oxford: Oxford University Press.

Cuperly, P. (1984). *Introduction a l'etude de l'Ibadisme et de sa theologie.* Algier: Office des Publications Universitaires.

van Ess, J. (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: de Gruyter.

Gaiser, A. R. (2010). *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibadi Imamate Traditions.* Oxford: Oxford University Press.

Lewicki, T. (1958). 'Les Subdivisions de l'Ibadiyya'. *Studia Islamica* 9: 71-82.

Madelung, W. (2006). 'Abd Allah Ibn Ibad and the Origins of the Ibadiyya'. In B. Michalak- Pikulska and A. Pikulski (eds.), *Authority, Privacy and Public Order in Islam: Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Europeenne des Arabisants et Islamisants.* Leuven: Peeters, 51-7.

Madelung, W. (2011). 'Abd Allah ibn Ibad's Second Letter to Abd al-Malik'. In *Community, State, History and Changes: Festschrift for Ridwan Al-Sayyid on His Sixtieth Birthday.* Beirut: al-Shabaka al-arabiyya li-l-abhath wa-l-nashr, 7-17.

Madelung, W. (2012a). 'Isa Ibn Umayr's Ibadi Theology and Donatist Christian Thought'. In R. Hansberger, M. Afifi al-Akiti, and C. Burnett (eds.), *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann*. London: The Warburg Institute, 99-104.

Madelung, W. (2012b). 'The Authenticity of the Letter of Abd Allah b. Ibad to Abd al-Malik'. *Revue du monde musulman et de la Mediterranee* 132, 37-43.

Madelung, W. (forthcoming). 'Abd Allah b. Yazid al-Fazari's Rebuttal of the Teaching of Ibn Umayr'. In L. Muehlethaler, S. Schmidtke, and G. Schwarb (eds.), *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Texts and Perspectives*. Leuven: Peeters.

van Ess, J. (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam*. 6 vols. Berlin: de Gruyter.

Wilkinson, J. C. (2010). *Ibadism: Origins and Early Development in Oman*. Oxford: Oxford University Press.

الفصل الخامس عشر
الكَرَّامية

أرون زيسو

كانت الكرامية تمثل -فيما بين القرنين الثالث/ التاسع والسابع/ الثالث عشر- قوة كبيرة في بحر الكلام الإسلامي الزاخر بالمتنافسين. بل إنها لم تقتصر علىٰ كونها فرقة كلامية ذات مذهب متميز في كثير من القضايا، وإنما كانت مذهبًا فقهيًّا أيضًا. وكذلك شكلت جماعة تبعث في النفس إعجابًا بجنوحها نحو حياة الزهد. ويرجع اسم الكرامية إلىٰ أبي عبد الله محمد بن كرَّام (ت٢٥٥/ ٨٦٩)، الذي تعود أصوله إلىٰ الشرق الأقصىٰ في سجستان، وإن كان أكثر أتباعه من مناطق أخرىٰ، وخاصة في غرجستان وخراسان. وقد ميزت سيرتَه سلسلةٌ من وقائع النفي والسجن لمدد طويلة. وليس من شك في أن هذه الأحداث المؤسفة تدل علىٰ ما كان يحدثه وعظه -وخاصة بين سكان القرىٰ- من إثارة نقِمت عليها السلطة. ولما نُفي النفي الأخير من نيسابور مضىٰ إلىٰ القدس، وعاش بها آخر حياته، وبها قبره الذي ظل مزارًا يقصده الكرامية من المشرق لعدة قرون. وعلىٰ الرغم من طموح التحول المذهبي لدىٰ الكرامية، فإنها لم تحظَ باتباعٍ معتبر قطُّ خارج ما يُعرف اليوم بإيران وأفغانستان. وكانت نيسابور هي مركزهم الفكري في غالب تاريخهم، وفيها حققوا أعظم رواج اجتماعي وأعظم تأثير سياسي، وذلك في عهد الغزنويين الأُوَل (أواخر القرن الرابع/العاشر). ولما تراجعت مكانتهم في نيسابور، ظلوا حركة قوية في منطقة الجبال من الغُور وفي ضواحي غزنة فقط، إلىٰ أن وقع الاجتياح المغولي، فخلا منهم المشهد جملةً (زيسو Zysow ٢٠١١).

ويدل ما انتهىٰ إلينا من ترجمة ابن كرام بوضوح علىٰ أنه قدِم من بيئة جمعت بين الاتصال القوي بالمذهب الحنفي والجِدِّ في رواية الحديث. والحق أن الجمع بين رواية الحديث والالتزام بالدليل العقلي لم يكن سمة لمذهب الكرامية الفقهي فحسب، وإنما كان كذلك من سمات مذهبهم الكلامي، فنرىٰ فيه تعويلًا علىٰ العقل أيضًا في نقد المقالات العقدية المستنبطة من القرآن والحديث. وورث زعماء الكرامية عن ابن كرام ممارسة الوعظ الشعبي [الجماهيري]، والتعليم من طريق المأثورات القولية والحكايات شبه الأسطورية، وذلك إلىٰ جوار صناعتهم الكلامية (زاده Zadeh ٢٠١٢: ٥١٠-١٨). (٢٥٣)

علىٰ أنه ما من دراسة لمذهب الكرامية الكلامي إلا وتَشْخَصُ أمامها عقبةٌ لا سبيل إلىٰ تفاديها؛ وذلك أنه لم تظهر إلىٰ الآن أي رسالة كلامية كاملة من تصنيفهم، وما بقي من أعمالهم فمقصور علىٰ الدراسات القرآنية لا علىٰ الآراء الكلامية، وإن كانت القراءة الواعية تَقِفُنا -في كل حالة تقريبًا- علىٰ معلومات كلامية نفيسة. ففهمنا لمذهب الكرامية الكلامي يعتمد إذن -علىٰ نحو كبير- علىٰ شهادات خصومهم، الذين يزدرون غالبًا هذا المذهب، ويرونه بدعةَ رجلٍ ريفي شبه أمّيّ، اعتنق طائفة من الآراء المتضاربة. من أجل ذلك وجب عرض ما يأتينا من المعلومات من هذه المصادر علىٰ ما بين أيدينا من كتابات الكرامية، وإن لم يكن هناك أي سبب يحملنا علىٰ الظن بأن تحيز هؤلاء الكتاب الناقمين [علىٰ الكرامية] قد حداهم علىٰ التحريف الكامل لما يروونه من أخبار.

ومن غير الراجح استرجاع شيء من تراث الكرامية الكلامي، سوىٰ جزء صغير منه. وقد كتب ابن كرام عدة كتب كلامية، وظل الاشتغال بالكلام موضع إكبار من قِبَل أتباعه. وفي القرن السادس/الثاني عشر كان هناك -فيما انتهىٰ إلىٰ علمنا- نحو اثني عشر فرعًا للكرامية (فان إس ١٩٨٠: ١٩-٣٠). وهذه الأفرع المذكورة وإن لم تُفرِد دائمًا المسائلَ الكلامية بالحديث، فإن الحكمة تقتضي أن نرىٰ فيها الدلالة علىٰ اتساع الكتابة في موضوعات الكلام. ولا يبدو أن الخلافات الكلامية بين الكرامية -وهي كثيرة- قد هددت وحدة جماعتهم، كما أقر بذلك خصومهم، وإن كان غياب النزاع الداخلي الضاري لا يمثل بالضرورة

مزية لدىٰ مؤرخي الفكر. ويبدو أنه ينبغي علىٰ البحث العلمي أن يرضىٰ باكتشاف التطور العام لعلم الكلام لدىٰ الكرامية، مع مزيد من التفصيل فيما يتعلق بالتنقيحات التي قام بها آخر كبار متكلميهم، محمد بن الهيصم (ت٤٠٩/١٠١٩)، الذي حظيت مواهبه بإكبار مشوب بالحسد، حتىٰ من خصومه.

إن الخلفية المباشرة لتطور علم الكلام الكرامي تتمثل في هذا التحدي الذي جابهته العقائد الإسلامية الموروثة علىٰ أيدي الجهمية، المنسوبة إلىٰ المتكلم جهم بن صفوان، الذي قُتل في سنة ١٢٨هـ/٧٤٦م؛ لنشاطه الثوري ضد النظام الأموي. وعلىٰ الرغم من أن الجذور العقدية لمقالات جهم لا تبدو جلية تمام الجلاء، فإن من المعقول القول بأنها تحمل سماتٍ تباين تأثير الفلسفة الأفلاطونية المحدثة (فرانك Frank ١٩٦٥)، وإن كان هذا القول محل خلاف (كرون Crone ٢٠١٢).

وتلوح بعض الخصائص المنكَرة لمذهب الجهمية كبيرةً علىٰ نحو خاص في كتابات خصوم الجهمية الأولين. فالله عند الجهمية جامع لوصفي التسامي والتنزل جميعًا، وهو بسيط تمامًا، ليس له صفات حقيقية، بل هو من وراء الوجود نفسه. وهم يعتقدون كذلك أن الله موجود في كل مكان، وفي كل شيء. والحق أن هذه المقالات التي تنزع إلىٰ وحدة الوجود تستدعي الصيغة المتناقضة لفيلسوف الأفلاطونية المحدثة، فرفريوس (نحو ٣٠٥)، الذي كان تلميذًا لأفلوطين: «ليس الله في أي مكان، وهو في كل مكان». ولم تقتصر الجهمية علىٰ هذه المقالات البدعية، بل أسرفوا في الاعتماد علىٰ العقل، وردوا طائفة من المقالات الموروثة الشهيرة لمعارضتها إياه، وفسروا الإيمان -الذي يكون المرء به مسلمًا- بالمعرفة، دون حاجة إلىٰ عمل بالأركان، ولا إلىٰ نطق باللسان.

وقطع مخالفو الجهمية بأن الله ليس -كما يقولون- في الغاية من البساطة، بحيث لا تثبت له صفة مميِّزة، بل له صفات حقيقية، كما ثبت ذلك في القرآن والسنة. وردوا كذلك علىٰ زعمهم أن الله في كل مكان، وفي كل شيء، فقالوا: إن الله استوىٰ علىٰ العرش، بدليل القرآن والسنة جميعًا. ثم زادوا فرموا الجهمية

بأنهم يعتسفون في استعمال العقل؛ إذ ليس هناك دليل صحيح يرد ما دلت عليه النصوص من عذاب الميت في قبره.

لقد كان أهل الحديث هم أولَ من قام بالتصدي للجهمية؛ إذ رأوا في التهديد الذي تمثله نذيرًا صريحًا بالخطر الكامن في علم الكلام العقلاني. ولم تخرج أغلب ردودهم علىٰ مقالاتهم البدعية عن حشد الأدلة من القرآن والحديث، مع شيء من الاستنباط منهما. ولم يكن هؤلاء الأثريون من مخالفي الجهمية يعدون أنفسهم متكلمين، ولا كانوا معنيين باصطناع مناهج كلامية يستبدلون بها تلك التي لدىٰ المبتدعة، حتىٰ جاءت الكرامية فكانت نمطًا من خصوم الجهمية فريدًا مختلفًا، فقد عولوا في غير تحفظ علىٰ الدليل الكلامي في الكشف عن زيغ الجهمية وغيرها من الفرق الكلامية الضالة، التي ظهرت بعد ذلك، والتي أيدت مبادئ جهم. ولم تنفرد الكرامية بتقديم الأجوبة الحاسمة، ولكن أحدًا غيرها ممن اشتد في مخالفة الجهمية فكريًّا لم يحظَ باتباعٍ واسع، ولا أنتج تراثًا كلاميًّا ضخمًا.

وليس من شك في أن أكثر مقالات الكرامية ورودًا في المصادر الإسلامية -وإن لم تكن تُعرض بدقة دائمًا- هي تعريفهم للإيمان بأنه (الإقرار باللسان) فقط. وقد نافح ابن كرام عن هذا المذهب المبسَّط، الذي صادف إنكارًا منذ عهد باكر. والحق أن التكرار الملحوظ -في تفسير السور آبادي (ت٤٩٤/ ١١٠١)، وهو عمل متأخر نسبيًّا- للمسائل التفسيرية المتعلقة بما في القرآن من إشارات إلىٰ الإيمان يدل علىٰ أن مقالة الكرامية في الإيمان بقيت زمنًا طويلًا تشغل المحل الأول في تعريفهم بأنفسهم.

ولا يبدو وصف مرجئة -الذي يشيع استعماله في الأدبيات الكلامية- مفيدًا في الدرس الأكاديمي، غير أنه يمكن أن يُعرَّف -لأغراض حالية- بأنه الرأي القائل بأن الإيمان لا يتضمن العمل. وقد انتصر الأثريون [أهل الحديث] خاصة للرأي المعارض للمرجئة، وحاصله دخول العمل في مفهوم الإيمان. ولم يكن مذهب الكرامية في الإيمان إنكارًا فحسب لمذهب أهل الحديث، وهو ما قدمه ابن كرام، وإنما كان -في بعض ما يعنيه- المَعْلَم الخارجيَّ لمذهب المرجئة،

الذي لم يقتصر علىٰ الاستغناء عن العمل، وإنما استغنىٰ كذلك عن العقد القلبي، ولم يرَ الإيمان إلا الإقرار باللسان. ولا ترجع الجِدة في مذهب الكرامية إلىٰ إنكارهم دخول العمل في حد الإيمان، وإنما في إنكارهم دخول أي عنصر معرفي فيه. وقد كان محمد بن أسلم الطوسي (ت٢٤٢/٨٥٦) -أحد متقدمي المحدِّثين الناقدين للكرامية- يرىٰ أن قولهم بأن «المعرفة ليست من الإيمان» من شر ثلاثة مذاهب انتُحلت، وهو يعدل ذلك المذهب القائل بخلق القرآن (الجورقاني، أباطيل، ١/ ٤٥٥). إن القطيعة العقدية الحاسمة بين أهل الحديث والكرامية، التي ظلت شاخصةً في مواجهة مشاركة الكرامية المستمرة النشطة في رواية الحديث، هي مسألة الإيمان هذه خاصةً، دون ما سواها من المسائل الميتافيزيقية الغامضة التي لا تشغل بال الأثريين كثيرًا.

ولما كان الإيمان لدىٰ الكرامية -وهو لفظي محضٌ- مسألةَ انتماءٍ عام، لم تكن ثمة حاجة إلىٰ أن يخضع إيمان من أقر بالإسلام إلىٰ بحث من الآخرين، ولا كان ثمة ما يدعو إلىٰ أن يتشكك مسلم في إيمان نفسه. علىٰ أن المسألة الجوهرية عند الكرامية -علىٰ الرغم من إساءة بعض الناس فهمَها- هي قولهم بأن الإيمان الناشئ عن الإقرار باللسان غير كافٍ في النجاة، فهي تقتضي تصديقًا قلبيًّا يكفل لإقرار اللسان وصف الإخلاص. فغاية ما يصنعه الإيمان الظاهر هو إثبات انتماءٍ آمن لصاحبه إلىٰ الأمة الإسلامية بما عليها من واجبات، وما لها من حقوق وميزات.

وتوجد العناصر الأساسية لمذهب الكرامية في الإيمان -بما في ذلك بعض التفاصيل التي لا تُعرف حاليًا في مكان آخر- في كتاب كرامي في الفِرَق [**«الرد علىٰ أهل البدع والأهواء الضالة»**] لأبي مطيع مكحول النسفي (ت٣١٨/ ٩٣٠). فبعد وفاة النبي ﷺ لم يعد سبيل -كما جاء في كتاب النسفي- للشهادة بإخلاص من أقر بالإسلام، كما كان ذلك ممكنًا في زمانه ﷺ، فالإخلاص والنفاق من أمور الباطن التي لم يعد لنبي موصول بالله سبيلٌ إلىٰ الاطلاع عليها، بل إن النبي ﷺ كان منهيًّا عن المبادرة من تلقاء نفسه إلىٰ البحث عما تُكنُّه قلوب الناس من اعتقاد. أما الإقرار فمن أمور الظاهر، وينبغي أن يُعدَّ أهل القبلة مؤمنين وفقًا لما

أمر الله به في القرآن، ولما أمر النبي ﷺ به في الحديث (النسفي، رد، f.٦٩).

لقد خضع تعريف الكرامية للإيمان بأنه الإقرار باللسان لتطور مهم في الحقبة اللاحقة علىٰ ابن كرام، ويمكن التماس جذور هذا التطور في كتاب النسفي، الذي ذكر أن الأطفال يدخلون في جملة المؤمنين بإقرارهم الأول بربوبية الله يومَ «**ألست بربكم قالوا بلىٰ**» (القرآن ٧: ١٧٢)، ففي هذا الميثاق إقرار بالإيمان، وعلىٰ ذلك فالإيمان هو الفطرة التي يولد الناس عليها (النسفي، رد، ٧١). والحاصل أن هذا (الإقرار الأول) اعتُبر إيمانًا علىٰ الحقيقة بوصفه مناقضًا لكل إقرار آخر (ابن فورك، شرح، ١٨٦)[١]. وهذه محض تأكيد للإقرار الأول[٢]. ولا يتضح إلىٰ أي مدىٰ كان الكرامية قادرين علىٰ توضيح هذه الأفكار علىٰ نحو متماسك داخليًا [فيما بينها] وموافق للشريعة الإسلامية.

وقد دأبت الكتب الكلامية الكلاسيكية علىٰ وصف الكرامية -وإن ضمنيًا- بأنها الفرقة الوحيدة التي أجرتِ الزمانَ والمكانَ علىٰ الله. وعلىٰ الرغم من أنهم لم ينفردوا بما ذهبوا إليه في مقالاتهم الأساسية في حقيقة الله وفي أفعاله، فقد طوروا هذه المقالات علىٰ نحو متميز، وأهم من ذلك أنهم حاولوا بصنيعهم هذا -في اعتقادهم علىٰ الأقل- إنقاذ العناصر المهمة في التوحيد، في معناه الكلاسيكي، ومن ذلك القول بعدم حلول الحوادث في ذات الله (the immutability of God).

ويقتضي كون الله حقيقيًا أن تكون له -سواء عند الكرامية أو عند غيرهم من المتقدمين والمتأخرين- صفات يمكن أن نطلق عليها مادية جسمية. وهذا الرأي

(١) كلام الكاتب مضطرب في هذا الموطن، وهذه هي عبارة ابن فورك: «(...) وذلك أنهم [الكرامية] يزعمون أن الإيمان هو الإقرار الأول، وأن تكرير الإقرار ليس بإيمان». والظاهر أن الكاتب ظنَّ أن قول ابن فورك «وأن تكرير الإقرار ليس بإيمان» معناه أنه يناقض الإيمان؛ فلذاك ترجمه علىٰ هذا النحو: «as opposed to any further declarations = بوصفه مناقضًا لكل إقرار آخر»! وليس الأمر كذلك، وإنما المعنىٰ أن الإيمان يثبت بالإقرار الأول في قول بني آدم: «بلىٰ» يوم «ألست بربكم»، وما تلا ذلك من إعلانهم الإيمان في حال وجودهم الأرضي إنما هو تكرار للإقرار الأول، فلا ينشئ الإيمان، كما أن النكاح والطلاق والعتاق، كلُّ ذلك يقع باللفظ الأول، دون المكرَّر. (المترجم).

(٢) هذا يؤكد ما أسلفناه في الحاشية السابقة، فقوله «هذه» يشير بها إلىٰ ما تلا الإقرارَ الأول من إقرارات، لا تنشئ الإيمان وإنما تؤكده. (المترجم)

معروفةٌ نسبتُه -في الفلسفة القديمة- إلىٰ الرواقيين، ثم ظهر مذهب جسمية الإله -بأثر منهم- لدىٰ طائفة من متقدمي اللاهوتيين المسيحيين ذوي التأثير، كترتليان (Tertullian) (توفي نحو ٢٣٠) (جانتزن Jantzen ١٩٨٤ : ٢١-٣٥). والكرامية أشهر الفرق الكلامية في الإسلام التي نافحت عن جسمية الله، ومن المحتمل أن وراء مقالاتهم تأثيرًا رواقيًا، وإن كان بعيدًا. وقد عبر كُتَّابهم عن هذه الجسمية بألفاظ شتىٰ، كان لها مفاهيمُ ومعانٍ مختلفة، أهمها وأشهرها مصطلح (جسم)، واستعمل ابن كرام أيضًا مصطلح (جوهر)، بينما آثر أحد متقدميهم، وهو النسفي، المصطلح القرآني الأكثر قبولًا (شيء). فالله إذن جسم، وجوهر، وشيء.

وقد أثبتوا -تأكيدًا لمذهبهم في جسمية الله- وجوده، وكان لهذا التأكيد تعلق مباشر -كما هو الحال عند كل خصوم الجهمية- بمقالة [الاستواء] علىٰ العرش. وقد حملَ الجهميةَ مذهبُهم في وحدة الوجود وأن الله في كل مكان علىٰ تأويل ما جاء في القرآن والحديث من استواء الله علىٰ العرش علىٰ معنىً غير حقيقي. وورثت الفرق الإسلامية الشهيرة اللاحقة من معتزلةٍ وأشاعرةٍ وماتريديةٍ مقالةَ الجهمية في العرش؛ إذ كان علىٰ جميعهم أن يجدوا وسيلة لتحاشي القول بالمكانية في الجناب الإلهي، وهو القول الذي يتقوىٰ بذكر العرش مقرونًا بالله. وقد طال ذيل الكلام في هذه القضية الخلافية، ولم يزل بعضه باقيًا. علىٰ أنه لم تظهر فرقة أخرىٰ احتملت العواقب العقدية لقضية العرش في مثل صلابة الكرامية وهم يواجهون اعتراضات خصومهم.

لقد أقام ابن كرام صلة مباشرة بين الله وعرشه، فجسم الله مماس للصفحة العليا من العرش. والحق أن هذا التفسير المادي للَّفظ القرآني (استواء) مستندٌ إلىٰ الشرح المنسوب إلىٰ المفسر الشهير ابن عباس (ت٦٨/ ٦٨٧-٨)، وحاصله أن الفعل (استوىٰ) ههنا معناه (استقر): فالله استقر علىٰ عرشه (الشهرستاني، الملل، ١/ ١٨١؛ النسفي، رد، ١٠٧). ولعلنا نظن أن ابن كرام يسلك في قراءته للنص القرآني مسلكًا حرفيًا ساذجًا، غير أن هذا الظن مرجوح لما يوجد في كتاباته من مصطلحات كلامية معقدة. فمِن وراء مقالته في صلة الله بالعرش لم

تزل إشاراته المتفرقة في علم الكونيات باقية في التراث الكلامي الإسلامي. فكم من مسائل هذا العلم خاض فيها جهارًا، وآراؤه فيها غير معلومة لنا! وإن كان من البين تمامًا أن بحثه كان منطلَق أتباعه نحو ما لحق من تطورات.

ولا غرابة في أن تكون هناك مشابهات بين علم الكونيات لدىٰ متقدمي الكرامية ونظيره لدي الرواقيين. فقد ذهب الفريقان جميعًا إلىٰ أن العالم مليٌّ، فليس فيه مكان شاغر، ولا ثمة خلاء، وإنما هي أجسام يتصل بعضها ببعض (الجويني، الشامل، ٥٠٨). غير أن الكرامية خالفوا الرواقيين فلم يقولوا بوجود خلاء لا نهائي حول العالم، وإنما استبدلوا به القول بإله لا حدَّ له. فليس الله الذي يؤمن به الكرامية هو الله الذي يؤمن به الرواقيون من أصحاب وحدة الوجود. فأما هؤلاء فالله عندهم -إذْ نفذ في العالم كله- أقرب ما يكون إليه. وأما متقدمو الكرامية فالله -في قولهم- في علاقة وثيقة مع خلقه، وهو ما تأذن به وتقتضيه طبيعته من حيث هو جسم: إنه في اتصال مادي بالخلق.

ويقتضي منطق علم الكونيات لدىٰ الكرامية أن الله -الجسم- متىٰ خلق جسمًا آخر، تعينت مماسته لهذا الجسم الآخر، فليس هناك خلاء يفصل بين الأجسام، وهو ما نافح عنه الكرامية في شأن التَّماس المتبادَل (الجويني، الشامل، ٤٠١). فالله وعرشه متماسان أشد ما يكون التماس. ويرىٰ أغلب الكرامية الذين يدينون بهذا النظر في علم الكونيات أن مماسة الله العرشَ تكون من جهة تحت. علىٰ أن هذه المماسة من إحدىٰ الجهات لا تحول دون وصف الله بعدم التناهي (البغدادي، الملل، ١٥٠).

ولخصوم الكرامية حجج يردون بها علىٰ إثبات المكانية [التحيز] (spatialization) لله، أهمُّها تلك المستندة إلىٰ أن الله قائم بنفسه، وأبلغُها تأثيرًا أن مماسة الله للعرش تعني القول بأن جسم الله ليس بسيطًا، وإنما هو منقسم إلىٰ أبعاض. وعند الكرامية أن الله غير أحدي الذات (not independent)، وإنما هو معتمد علىٰ أبعاضه، وهذا الاعتماد هو الأمارة علىٰ حدوث الأشياء بعد أن لم تكن (الإسفراييني، التبصير، ٣١٢). ولهم في دفع الاعتراض السابق مسلكان، يقوم أحدهما علىٰ استحضار مبهم (لعَظَمَةِ) الله، التي يمكن بمقتضاها أن يكون

مماسًا لعدة أشياء، ويبقىٰ مع ذلك غير منقسم (النيسابوري، الغنية، ١/ ٣٨٨)، ويتضمن مسلكهم الآخر تدابير جذرية سوىٰ هذا الاستحضار المبهم لطبيعة الله، خلاصتها الدعوة إلىٰ مراجعة جذرية لعلم الكونيات لديهم.

لقد كان هذا المسلك الثاني، بعيدُ المدىٰ، الذي يتعلق بالنظر في الاعتراض علىٰ أن الله ذو أجزاء -يقوم علىٰ نفي كل مماسة بين الله وعرشه (وبينه وبين أي مخلوق آخر). ولكن بلوغ هذه الغاية كان يقتضي منهم التخلي عن معارضتهم للخلاء، فجنحوا إلىٰ المذهب الذري (atomism)، الذي يحمل في طياته القول بالخلاء. والغريب أن الجوهر (atom) كان هو باستمرار -في أقدم المرويات عن هذا التطور المذهبي- وحدة قياس المسافة بين الله وعرشه. ويتفاوت الكرامية الذريون في الدرجة التي يباينون بها بين الله وعرشه، فبعضهم يجعل الله علىٰ مسافة بعيدة -ولكنها محدودة- من العرش. وبلغ ابن الهيصم الغاية في هذا الشأن حين جعل بينه وبين العرش بُعدًا لا يتناهىٰ، وهو -إذْ بلغ المدىٰ الأقصىٰ- قد اطَّرح عمليًّا المفردات المكانية التي كان يستعملها أسلافه من الكرامية، فغاية ما يمكن قوله الآن إثبات الفوقية لله، وكذلك إثبات مباينته للعالم بينونةً أزلية (النيسابوري، الغنية، ١/ ٣٨١، ٣٨٤).

إن جنوح أئمة متكلمي الكرامية عن القول بأن العالم ملاء إلىٰ القول بالذرات والخلاء قد اصطنع علاقة جديدة كلَّ الجِدة بين الله وعرشه، وأقام كذلك فرقانًا بينه وبين خلقه. وما إن انفكت العلاقة الوثيقة بين الله وعرشه حتىٰ أصبح وضع العرش المتسامي فوق الخلق موضعَ نظر، وحتىٰ غدا متكلمو الكرامية يستطيعون الآن القول بإمكانية أن يكون كرسي الله فوق عرشه (الهيصم، قصاص، ٦٢). علىٰ أن الأمر لم يعد يتعلق بالوضع المكاني، فقد أصبح التعبير القرآني -الذي عول عليه ابن كرام وأتباعه في قولهم بمماسة الله للعرش- يحتمل تأويلًا آخر، لا تتضح ملامحه تحقيقًا. فإذا كان الله غير مستقر علىٰ العرش، فما طبيعة العلاقة الخاصة بينه وبين هذا العرش؟ لقد واجهت هذه المسألة خصوم الكرامية عند دفاعهم عن عدم جسمية الله، وهي الآن تواجه الكرامية. لقد ذهب ابن الهيصم -الذي تعد مقالته خاتمة المطاف في المباعدة بين الله وعرشه-

وكذلك ذهب أتباعه إلىٰ أن علاقة الله بعرشه غير معلومة، وأنها -وكان لا بدَّ من مصيرهم إلىٰ هذا- خارجة عن طور العقل (السور آبادي، تفسير، ٢/ ٧٥٤، f٩٩٨). لقد منحت النظرة الذرية للعالم معنىٰ جديدًا للصيغة التي أحبها الكرامية: «الله جسم لا كالأجسام». ففي علم الكونيات القديم كان الله جسمًا، ولكن له صفات وقوىٰ تميزه من سائر الأجسام الأخرىٰ التي لها صفات وقوىٰ تخصها (انظر: ترتليان). ولا كذلك الحال في علم الكونيات الجديد، حيث يختلف الله عن خلقه في أنه الجسم الوحيد في الوجود الذي لا يتكون من ذرات.

والحق أنه لم يعد من الملائم -مع دخول الخلاء في علم الكونيات لدىٰ الكرامية- أن يوسم مصطلح (جسم) بميسم وجوب الاتصال بأجسام أخرىٰ. ومن أشهر تعريفات الكرامية للجسم -والتي ناقشها مخالفوهم- أنه (القائم بنفسه)، وهو ما ذهب إليه معظم الكرامية في مطالع القرن السادس/الثاني عشر (النيسابوري، الغنية، ١/ ٤٠٧). ولما لم يكن هناك ما يدعو إلىٰ إنكار أن الله قائم بنفسه، فقد توجه النقد في العموم إلىٰ عدم المناسبة بين مصطلح (جسم) والمعنىٰ المقصود. علىٰ أنه ينبغي التأكيد علىٰ أن التعريف الجديد للجسم لا يعني أن الكرامية قد انكفوا عن المصير إلىٰ المادية [الجِسمانية] (corporealism)، وحجتهم الآن أن كل قائم بنفسه متحيز ولا بدَّ (الجويني، الشامل، ٥٢٥).

وثالث الأمور التي كثر ذكرها عن مذهب الكرامية، وفُوقت نحوه سهام النقد قولهم بأن الله (مَحِل للحوادث)، وإنما أنكر مخالفوهم هذا القول لأنه يهدم وصف الله بعدم التغير (immutability)، و[يناقض] كونه خارجًا عن حدود الزمان الحادث. ولما كانت مقالتهم هذه معقدة، غير مألوفة، ومصوغة بمفردات تقنية خاصة، فقد حظيت بعرض أسدَّ قصدًا وأكثر تفصيلًا من سائر مقالات الكرامية الكلامية الأخرىٰ.

وبينما كان تأكيدُ كون الله جسمًا -ذا علاقات مكانية بغيره من الأجسام- جوهريًا لدىٰ الكرامية في دفاعهم عن وجود الله الحقيقي، كان التأكيد علىٰ كونه محلًا للحوادث حاسمًا في الإقرار له بالقدرة علىٰ الخلق. وقد ذهب الكرامية -

وفاقًا للأشاعرة والماتريدية، وخلافًا للفلاسفة والمعتزلة- إلىٰ إثبات صفات حقيقية لله، كعلمه وقدرته الأزليين. وإذا كان ذلك كذلك، فليس الله بسيطًا، ولكنه متركِّب. والحق أن الكرامية أبدوْا من الجرأة في مذهبهم في هذه الصفات المتميزة ما لم يُبدِ مثلَه الأشاعرةُ والماتريدية، فلم يترددوا في القول بأن صفات الله (غيرُ الله)، وبأنها أعراضٌ له (أبو المعين النسفي، تبصرة، ١/ ١١٠، ٢٤١)، وبذلك تجنبوا العبارات الدقيقة الحذرة التي دارت علىٰ ألسنة خصومهم. علىٰ أن فيصل التفرقة الحقيقي بين الكرامية وخصومهم من المتكلمين متمثل في مذهبهم في الكيفية التي يفعل الله بها.

فعند المعتزلة والأشاعرة لا يقوم فعل الإحداث [الخلق] بالله، وإنما يقوم بما أحدث [خَلَقَ]، وكونه خالقًا أمر يكمن في العلاقة التي تكون بين خالق ومخلوق، وخلاصتها اعتماد مخلوقات الله الحادثة علىٰ الله القديم (who exists timelessly)، ولا يكمن في وجود أي أفعال إبداعية [خلاقة] متميزة قائمة بالله بوصفه فاعلًا. والصيغة الشائعة في التعبير عن هذا المعنىٰ: «التكوين عين المكوَّن». ويمكن لهذا النظر أن يبين كون الله أزليًّا كما هو، بصفاته التي لا يعتريها التغيير من علمٍ وقدرة، وأن يشرح كذلك (في رأي الأشاعرة) حدوث العالم. لكن هذه الصورةَ لإلهٍ ساكن (a static God) يُعوزها -في نظر البعض- لبُّ المسألة؛ أي فعالية الله (God's activity). وقد قصد الماتريدية بصفة (التكوين) المستقلة في مذهبهم سدَّ هذا النقص، وكم جدلٍ خاضوه بلا كلل مع مخالفيهم من المتكلمين، لما يرونه من أهمية هذه المسألة! ولهم في العبارة عن العلاقة بين الله وخلقه هذه الصيغة: «التكوين غير المكوَّن». غير أن الكرامية استشكلوا هذه الصفة الزائدة [التكوين]، وقالوا: هي أزلية، فهي إذن ثابتة (static)، وغير قادرة علىٰ تفسير ما يقع في العالم من تغيرات، فلم يزل العنصر الضروري في الفعالية الإلهية مفقودًا. ثم إنهم استبدلوا بهذه الحلول غير السديدة لمعضلة الإبداع الإلهي تفسيرًا آخر أكثر ملاءمةً، فجعلوا الخلقَ عملية تحدث في ذات الله (a process within God). ومما جعل لمذهبهم أهمية خاصة أنهم لم يتقبلوا نقد خصومهم في أن وقوع الخلق في ذات الله يعني التغير، وهو ما يخرج بالله عن وصف القِدَم إلىٰ وصف الحدوث، وقالوا: إن عملية الخلق في

ذات الله متأصلة في صفاته الأزلية. ولمزيد من التحديد يمكن أن تُعد «تفعيلًا» لصفة القدرة الأزلية. ومن وراء خلق كل جسم (جوهر فيما بعد) أو عرَض في العالم يحدث في ذات الله أمران: إرادة الإيجاد لهذا الجسم أو العرض، وقول: كن. لقد فرق الكرامية تفرقة دقيقة بين هذه العملية الداخلية (الإرادة وما يلزمها من القول) وما ينشأ عنها في هذا العالم، فاستعملوا في الدلالة علىٰ الأولىٰ الفعل (حَدَث) في صيغة الماضي، وفي الدلالة علىٰ الأخرىٰ اسم المفعول (محدَث). ولما كانت جميع الأجسام والأعراض واجبة البقاء في قول الكرامية، فإن إعدامها يستوجب تدخلًا إلهيًّا، وتقتضي عملية الإعدام هذه مثل ما تقتضيه عملية الإحداث من الإرادة المناسبة والقول، كأن يقول: افنَ. والحق أن مصطلح إحداث (ومعناه الحرفي إيجاد) قد استُخدم استخدامًا واسعًا؛ وذلك للدلالة علىٰ العملية الداخلية بوجهيها من إيجاد وإعدام. ويبدو جليًّا أن (الله) عند الكرامية -نظرًا لكثرة الحوادث في ذاته متمثِّلةً في إيجاد كل جسم وعَرَض وإفنائهما- يباين أشدَّ المباينة (اللهَ الساكن) عند خصومهم من المتكلمين. وزاد كثير من الكرامية حياةَ الله الداخليةَ المعقدةَ تركيبًا بإثبات حوادث إضافية في ذاته من سمع وبصر، وسموْا إضافة المدرَكات إليها تسمعًا وتبصرًا علىٰ الترتيب.

ومن بين صفات الله الأزلية تؤدي كلٌّ من إرادته (والتي يسميها الكرامية مشيئة) وقدرته دورًا حاسمًا، وإن كان متميزًا تمامًا، فصفة المشيئة الأزلية تعم الحوادث في ذات الله وآثارَها من أجسام وأعراض خارج ذاته، ولكنها لا تتصل بهذه الأخيرة إلا علىٰ نحو عام، مانحةً إياها ضربًا من الترجيح [التفضيل] العام. وقدرة الله الأزلية هي مصدر فعاليته الإبداعية، وبفضلها تحدث الإرادات الخاصة والأقوال في عملية الإيجاد في ذاته. وقد بذل الكرامية جهدًا كبيرًا في تعبيراتهم الكلامية ليبرزوا دور القدرة الأزلية، فذكروا أن تسمية الله قائلًا ومريدًا وسميعًا وبصيرًا لا يرجع إلىٰ ما يحدث في ذاته من الأقوال والإرادات والتسمعات والتبصرات، وإنما مرجعه إلىٰ قدرته علىٰ هذه الأشياء. وللكرامية مصطلح خاص في العبارة عن هذه الفكرة كان سخريةَ خصومهم: فالله -مثلًا- ليس قائلًا لأن له أقوالًا تحدث في ذاته، ولكنه قائل بقائليته، ولا هو -في العموم- خالق بخلق هذه الحوادث في ذاته، وإنما بقدرته علىٰ ذلك. ولما كانت قدرته أزلية، كان هو

خالقًا منذ الأزل. وقد أكد الكرامية أن الحوادث لا توجب لله وصفًا، ولا هي صفات له؛ لأن صفاته يجب أن تكون أزلية (الشهرستاني، الملل، ١/ ١٨٣-٨)[١]، لدرجة أن هذه الحوادث الداخلية المشار إليها في العلاقة بالله لا تعدو أن تكون مجرد نعوت (السالمي، تمهيد، ٥٠).

إن رأي الكرامية في الصفات الإلهية يمثل نهجًا دفاعيًّا واحدًا ضد النقد الذي حاصلُه أن مقالتهم في الإبداع [الخلق] الإلهي تعني أن الله متغير؛ أي حادث. وفحوىٰ هذا الدفاع أن هذه الحوادث المختلفة التي تكوِّن عملية الخلق في ذات الله إنْ هي إلا مجرد تفعيلات (activations) لقدرته الأزلية [تعلقات الصفات]، فما بذلوه من مجهود إنما تغيوْا به إزالة كل إشارة إلىٰ أن هذه الحوادث تكون في ذات الله -كما يجب أن تكون علىٰ الحقيقة- لا خارجًا عنه. وهذه المقاربة تعني أن ثمة استبطانًا للألوهية داخلَ جسميتها التي تحتمل الحوادث (This approach suggests a certain interiorization of God within His body). ثم إن الله يبقىٰ -طوال أفعاله- أزليًّا في جميع صفاته.

لقد تبنت الكرامية أيضًا نهجًا دفاعيًّا مختلفًا تمامًا لبحث مسألة التغير والحدوث علىٰ نحو أكثر جلاءً، وذلك بقولهم إن الحوادث المختلفة في ذات الله لا يدركها الفناء، فهي واجبة البقاء. وجوهر حجتهم أن التغير والحدوث يقتضيان تعاقب الوجود والفناء، فإذا لم يقع هذا التعاقب لم يكن ثمة تغير. ولما كانت الحوادث في ذات الله لا تفنىٰ، ولا يمكن أن تفنىٰ، فليس صحيحًا القولُ بأن عملية الخلق في ذات الله تتضمن تغيرًا أو حدوثًا [حرفيًّا: زمنًا]. وفحوىٰ هذا النهج الدفاعي تناقض تمامًا ذلك الذي يرتكز علىٰ أزلية الصفات الإلهية، إنه لا يهدف إلىٰ تهوين حقيقة الحوادث الداخلية (the inner occurrences)، وإنما إلىٰ أن يكسوَها حُلةً سابغةً من أزلية الله.

---

(١) لعل في إيراد عبارة الشهرستاني (ت٥٤٨) ما يعين علىٰ فهم هذه الفكرة، قال: «وأجمعوا [الكرامية] علىٰ أن الحوادث لا توجب لله تعالىٰ وصفًا، ولا هي صفات له فتحدث في ذاته هذه الحوادث من الأقوال، والإرادات، والتسمعات، والتبصرات، ولا يصير بها قائلًا، ولا مريدًا، ولا سميعًا، ولا بصيرًا، ولا يصير بخلق هذه الحوادث محدِثًا، ولا خالقًا، وإنما هو قائل بقائليته، وخالق بخالقيته، ومريد بمريديته، وذلك قدرته علىٰ هذه الأشياء». (المترجم)

وقد انطوت مقالة الكرامية في عملية الخلق المعقدة في ذات الله علىٰ نظير أساسي في الفعل الإنساني. فالإنسان يتصرف في بيئته من خلال إحداث الحوادث في ذاته [جسمه] في صورة حركة. وقد أقرت الفلسفة التحليلية الحديثة للفعل بهذه الحقيقة الواضحة بتقديمها فكرة الأفعال الأساسية (basic actions)، وهي الأفعال التي تُنفَّذ بها أفعالٌ أخرىٰ، ولكنها هي نفسها لا تُنفذ بأفعال أخرىٰ. وعلىٰ الرغم من الخلاف الكبير بين المتكلمين المسلمين في البُعد الميتافيزيقي الأول للفعل الإنساني، فإنهم لا ينكرون حقيقة الأفعال الأساسية، ومن هذه الظاهرة المألوفة المستوثقة أخذ الكرامية أنموذجهم في أفعال الله. فهو يفعل خارجَ جسمه [ذاته] بواسطة فعله داخله، فمحل الفعل -الإلهي والإنساني- هو محل القدرة (النيسابوري، غنية، ١/ ٤٣٧). والدور البارز للقدرة -من بين صفات الله الأزلية- ينعكس أيضًا في مقالة الكرامية الغريبة عن الفعل الإنساني، فهم يجيزون وجود العلم والإرادة والإدراكات في الأموات، ولم يجيزوا وجود القدرة إلا في حيٍّ (البغدادي، أصول، ٢٩).

وعلىٰ الرغم من أن أحدًا لا يسعه أن يزعم أن الكرامية قد أدوا دورًا في تاريخ علم الكلام يعدل الدور الذي أداه خصومهم من معتزلة وأشاعرة وماتريدية، فإنهم قد ظفروا لأنفسهم بذكر متصل في التواليف الكلامية من لدن نشأة مذهبهم إلىٰ ما بعد ذلك. ولما كانوا لا يقتصرون علىٰ القرآن والحديث في الاستدلال لآرائهم، وكانوا يعولون تعويلًا كبيرًا علىٰ الحجج الكلامية أخذًا وردًّا، لم يسع غيرَهم من المتكلمين أن يستبعدوهم، علىٰ الأقل في بعض المباحث. والقضايا التي أخذوا علىٰ عاتقهم الدفاعَ عنها ضد التيار العام كانت غالبًا ذات أهمية كبرىٰ، وهي كذلك في أيامنا هذه.

المراجع

أبو المعين النسفي (Abu l-Muin al-Nasafi) (تبصرة). **تبصرة الأدلة.** تحقيق كلود سلامة. دمشق: المعهد العلمي للدراسات العربية بدمشق، ١٩٩٠.

البغدادي (al-Baghdadi)، عبد القاهر بن طاهر (ملل). **كتاب الملل والنحل.** تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.

البغدادي (al-Baghdadi)، عبد القاهر بن طاهر (أصول). **كتاب أصول الدين.** إسطنبول: مطبعة الدولة، ١٣٤٦/١٩٢٨.

Crone, P. (2012). 'Al-Jahiz on *Ashab al-Jahalat* and the Jahmiyya'. In R. Hansberger, M. Afifi al-Akiti, and C. Burnett (eds.), *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann.* London: Warburg Institute, 27-39.

van Ess, J. (1980). Ungenutzte Texte zur Karramiya. Heidelberg: Carl Winter.

Frank, R. (1965). 'The Neoplatonism of Jahm ibn Safwan'. *Museon* 78: 395-424. Reprinted in R. Frank (2005). *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam.* Ed. D. Gutas. Aldershot: Ashgate.

الهيصم بن محمد بن الهيصم (al-Haysam) (قصص). **قصص القرآن الكريم.** تحقيق محمد عبده حتاملة ومحمد جاسم المشهداني. عمّان، ١٤٢٧/٢٠٠٦.

ابن فورك (Ibn Furak) (شرح). **شرح العالم والمتعلم.** تحقيق أحمد عبد الرحمن [عبد الرحيم] السايح وتوفيق علي وهبة. القاهرة: دار الثقافة الدينية، ١٤٣٠/٢٠٠٩.

(al-Isfarayini) الإسفراييني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر (تبصير). **التبصير في الدين**. تحقيق مجيد الخليفة. بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٩/٢٠٠٨.

Jantzen, G. (1984). *God's World, God's Body*. Philadelphia: Westminster Press.

(al-Juraqani) الجورقاني، الحسين بن إبراهيم (أباطيل). **الأباطيل والمناكير**. تحقيق عبد الرحمن الفريوائي. الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٢/٢٠٠٢.

(al-Juwayni) الجويني، إمام الحرمين (شامل). **الشامل في أصول الدين**. تحقيق علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩.

(al-Nasafi) النسفي، أبو مطيع مكحول (رد). **كتاب الرد على البدع**. تحقيق ماري برنار Marie Bernand. *Annales islamologiques 16 (1980), 39-126*.

(al-Nisaburi) النيسابوري، أبو القاسم سلمان بن ناصر (غنية). **الغنية في الكلام** (قسم الإلهيات). تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي. القاهرة: دار السلام، ١٤٣١/٢٠١٠.

(al-Salimi) السالمي، المهتدي أبو شكور (تمهيد). **التمهيد**. دلهي: المطبع الفاروقي، ١٣٠٩.

(al-Shahrastani) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ملل). **كتاب الملل والنحل**. تحقيق محمد بن فتح الله بدران. القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٣٧٠/١٩٥١.

(Surabadi) السورآبادي، أبو بكر عتيق (تفسير). **التفسير [تفسير السورياني أو السور آبادي]**. تحقيق سعيدي سرجاني. طهران: فرهنگي نشري نو، ٢٠٠٢.

van Ess, J. (1980). *Ungenutzte Texte zur Karramiya*. Heidelberg: Carl Winter.

Zadeh, T. (2012). *The Vernacular Quran: Translation and the Rise of Persian Exegesis*. Oxford: Oxford University Press.

Zysow, A. (2011). 'Karramiya'. *Encyclopaedia Iranica*, xv. 590-601.

الفصل السادس عشر
الكلام النصي والأثري

بنيامين أبراهاموف

(١)
الكلام النصي

لقد دار نزاع ديني كبير حول مصادر الأفكار والشعائر [الممارسات] الدينية، وحول مرجعيتها: أهي الأعراف والتقاليد القديمة، المكتوبة أو المروية مشافهةً، أم النصوص المقدسة المدونة، أم العقل؟ علىٰ أن الإسلام ليس بِدْعًا في هذا الخلاف. وقد أدت هذه العناصر الثلاثة دورًا مهمًّا في العهد الإسلامي الأول إلىٰ مطالع القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. ومنذ ذلك التاريخ، والمتكلمون والفقهاء يتباحثون في مرجعية النقل في مواجهة العقل (ميلشير Melchert ١٩٩٧: f.١).

وفي القرنين الأولين من الإسلام، تمسك بعض المفكرين بمرجعية العادات والأعراف الموروثة، ونبذوا الممارسات والأفكار الجديدة التي مصدرها العقل. وظهرت النصية (scripturalism) كذلك في ذلك العهد داعيةً إلىٰ اتباع صارم للمعنىٰ الحرفي [الظاهري] للقرآن، ثم اتخذ هذا الاتجاه -في منتصف القرن الثالث/التاسع- صورةَ تفسير حرفي للآثار المدونة، التي كانت تسمىٰ آنذاك بالحديث (والجمع: أحاديث، وهي مرويات في المسائل الروحية والعملية، مسندَة إلىٰ

النبي ﷺ وصحابته، واتُّخذت معيارًا). وسوف نستخدم في هذا الفصل المصطلحات الآتية:

١- «النصيون (Scripturalists)/ الحَرفيون (literalists)»: وهم العلماء الذين يلتزمون المعنىٰ الحرفي للقرآن (والحديث)، ويرونهما المرجعية الوحيدة للفقه والعقيدة، وينكرون ما عداهما من المصادر، كالعرف والاستدلال العقلي؛ لما قد تفضي إليه هذه المصادر من الخطأ (كرون Crone وتسيمرمان Zimmermann ٢٠٠١ : ٢٩٢). علىٰ أن بعض النصيين لم يقولوا -مع ذلك- بتحاشي العقل أو حتىٰ الاستدلال القياسي.

٢- «أصحاب الحديث [المحدِّثون] (Traditionists)»: وهم العلماء المشتغلون بالحديث روايةً ودرايةً.

٣- «الأثريون (Traditionalists)»: وهم الذين يؤثرون العمل بالقرآن والسنة والإجماع علىٰ دليل العقل. وينطبق هذا المصطلح فقط علىٰ أولئك الذين يعملون بدءًا من القرن الثالث/ التاسع فصاعدًا، والذين ينبغي تمييزهم عن أولئك الذين كانوا يتمسكون بالأعراف القديمة والعادات، أو بالتقاليد غير المكتوبة (هودجسون Hodgson 1977: i. 64)، والذين سأشير إليهم في هذا المقال -توضيحًا- بـ «العُرفيون (traditionalistics)».

٤- «العقلانيون (Rationalists)»: وهم العلماء الذين يرون العقل هو الوسيلة الأساسية لإدراك الحقائق الدينية (أبراهموف Abrahamov 1998: ix).

كان المشهد غاصًا -في القرنين الأولين من الإسلام- بالنصيين، والعرفيين، والأثريين، والعقلانيين. وقد انقسم النصيون إلىٰ شعبتين: تمثلت إحداهما في بعض الفِرق، وتمثلت الأخرىٰ في بعض الأفراد. وكان أول من انعطف إلىٰ النصية أولئك الجماعات من الخوارج، الذين خرجوا من معسكر علي ابن أبي طالب، أو خرجوا عليه بعد وقعة صفين (٣٧/ ٦٥٧). لقد أنكروا التحكيم مع معاوية، خصمِ علي، وقالوا: حكم الله في القرآن أولىٰ من حكم البشر (كوك Cook ١٩٨٧ : ١٧٠)، وأعلنوا عن تمسكهم بالقرآن بشعار «لا حكم إلا لله». ومن الجائز أيضًا ألا يكون رد الخوارج للتحكيم هو الذي مال بهم إلىٰ النصية،

وإنما إنكارهم لبعض الأحاديث المروية عن النبي ﷺ، علىٰ الرغم من أن هذه الأحاديث أشارت إلىٰ النص القرآني وفسرته. وذهب علي -خلافًا للخوارج- إلىٰ أن القرآن يحتاج إلىٰ تفسير (هاوتنج Hawting 1978: 460-2). وإليك هذه الآيةَ مثالا توضيحيًّا لفهم الخوارج للقرآن (٩: ٢٩): «**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق**»، فقد أنزلوها علىٰ مخالفيهم، واستخدموها في تبرير غُلَوَائهم تُجاههم. وتشير بعض الروايات إلىٰ أن الأزارقة -وهي من فرقهم- تبنوا النصية فيما يتعلق ببعض المسائل الفقهية، كرفضهم رجمَ الزاني؛ إذ لم يرد الرجم في القرآن، وإنما ورد في السنة بدلًا من عقوبة الجلد المنصوص عليها في القرآن (٢٤: ٢) (لوينستاين Lewinstein 1991: 261, 268).

وكان لبعض المرجئة أيضًا جنوح إلىٰ النصية، الذين لم يكونوا يوردون الأحاديث النبوية في مناقشاتهم، ويعيبون علىٰ خصومهم استخدامها (كوك ١٩٨١: ١٦-١٩). وكذلك يمكن أن نعتبر -إلىٰ درجة ما- متقدمي المعتزلة من النصيين؛ لإبايتهم اتخاذ الأحاديث النبوية مصدرًا للمقالات العقدية، واستخدامهم -زيادةً علىٰ الدليل العقلي- آيات القرآن في الاحتجاج لمذهبهم. وقد هاجم النظام (ت. ٢٢١/٨٣٦)، البصري المعتزلي، الأحاديث النبوية، وأسس نظرياته علىٰ العقل والقرآن. وكان يطعن في صحة هذه الأحاديث، ويرميها بالتناقض (كوك ١٩٨٧: ١٦٨-٩). وكذلك حذر متأخرو المعتزلة، كعبد الجبار (ت. ٤١٥/ ١٠٢٥)، الناس من التعويل في مسائل الاعتقاد علىٰ أخبار الآحاد (٢٦٥)، وكان هو يقبل فيها الأخبار المتواترة، فهذه وحدها التي يمكن أن تعد صحيحة في رأيه.

لم تكن فرق متقدمي المتكلمين وحدها هي التي مالت إلىٰ النصية في القضايا الكلامية، ولكن نزع إليها أيضًا بعض أفراد العلماء، ويُبدون ذلك أحيانًا في علم الكلام، وإن كانوا أثريين في القضايا الدينية الأخرىٰ، ومثال ذلك: المتكلم المحدِّث، الحسن البصري (ت. ١١٠/٧٢٨)، الذي كتب رسالة إلىٰ الخليفة عبد الملك (ت. ٨٦/ ٧٠٥) يشيد فيها بحرية الإرادة. وحتىٰ لو لم تكن

هذه الرسالة صحيحة النسبة إلىٰ الحسن، فإنها تخبر بانتشار اتجاه في العهود الباكرة للإسلام يؤثر أصحابُه النصَّ المقدس علىٰ الأحاديث النبوية، فقد كتب مؤلفها، يقول: «كل قول لا دليل عليه من كتاب الله فهو خطأ» (ريتر Ritter ١٩٣٣ : ٦٨؛ وانسبرو Wansbrough ١٩٧٧ : ١٦٠-٣)، وخلت من الأحاديث النبوية، واستندت أطروحاتها إلىٰ المعاني الظاهرة للنص القرآني (شڤارتس Schwarz ١٩٧٢ : ١٥-٣٠). لقد بلغ النزاع بين الاتجاهات العُرفية (التي تدافع عن الأعراف القديمة)، والاتجاه النصي، والاتجاه الأثري ذي النزعة الحديثية نقطةَ تحول بالثورة التي أحدثها الشافعي الفقيه (ت. ٢٠٤/ ٨٢٠)، حين قرر أن الأحاديث النبوية أكثر أهمية من القرآن[1]. وقد فصَّل القول في الأطروحة التي ساد العمل بها أجيالا بعد ذلك إلىٰ يوم الناس هذا، وحاصلُها أن هناك أربعة مصادر أو جذور أساسية للفقه: القرآن، والسنة، والقياس، والإجماع. وفي رأيه أن النبي ﷺ مشرِّع، ومفسِّر مرجعي للقرآن؛ ولذلك يقدِّم تفسيره علىٰ تفسير من سواه (كولسون Coulson ١٩٧٨ : ٥٣-٦١). وسوف نرىٰ أن هذه المقاربة من الأحاديث النبوية في المسائل الفقهية يمكن تطبيقها كذلك علىٰ القضايا العقدية.

وفي القرن الثالث/ التاسع ظهرت مدرسة نصية، أسسها داود بن علي بن خلف الأصفهاني (ت. ٢٧٠/ ٨٨٤)، الذي كان شافعي المذهب في أول أمره. علىٰ أن هذه المدرسة -التي عرفت باسم (مذهب الظاهر، أو الظاهرية، أو مذهب داود)- كانت تفسر مع القرآن الأحاديثَ النبوية، وتنتهي عند ما يدل عليه ظاهر النص، وهي بذلك تخالف الاتجاهات النصية المذكورة آنفًا، والتي لم تعترف إلا

---

(١) هذا خطأ من الكاتب؛ إذ نَسَب إلىٰ الإمام الشافعي ﷺ ما تنضح كتبه بخلافه، وإليك شيئًا من كلامه في الرسالة: «فكل ما أنزل في كتابه -جل ثناؤه- رحمة وحجة، علِمه من علمه، وجهِله من جهله (. . .). والناس في العلم طبقات، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به [القرآن] (. . .). فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصًا واستدلالًا، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه: فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الريب، ونورت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة. فنسأل الله المبتدئ لنا بنعمه قبل استحقاقه (. . .) أن يرزقنا فهمًا في كتابه، ثم سنّة نبيّه»، إلىٰ أن قال كلمته المأثورة: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل علىٰ سبيل الهدىٰ فيها» (الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، ١٩-٢٠). (المترجم)

بالقرآن، وردت الأحاديث من أي مصدر، شفوي أو كتابي (جولدتسير ٢٠٠٧: ١، ٢٧؛ فان إس ١٩٩١-٧: في مواضع شتىٰ).

ولم يبق شيء من آثار داود المكتوبة، وكل ما نعرفه من آرائه إنما وصلنا من كتابات متأخرة، منها كتب التراجم، والتواليف الفقهية للمذاهب الأخرىٰ، ومن أبرزها كتب المتكلم الفقيه الأندلسي، ابن حزم (ت. ٤٥٦/١٠٦٣) (تركي ٢٠١٠: xi. ٣٩٤؛ أدانج Adang 2006: 16). لقد تمسك داود بظاهر القرآن والسنة، فكان منطقيًّا أن ينفي إجراء القياس عليهما، وكذلك أن ينكر التعليل، وهو استخراج العلة من وراء ظاهر قاعدةٍ أو أطروحة عقدية وردت في النصوص الدينية، ومثال ذلك: شرب الخمر المحرم بنص القرآن، فقد وقفت المذاهب الفقهية الأخرىٰ علىٰ علة التحريم، وأنها السُّكر، فحرمت كل شراب كحولي، كنبيذ التمر، بينما قالت الظاهرية: لو أن الله أراد تحريم كل الأشربة، لنص علىٰ ذلك في القرآن أو في السنة. وخالف داود المذاهب الفقهية الأخرىٰ أيضًا في أخذها بالرأي -علىٰ تفاوت بينها في ذلك- في آرائها التشريعية، فأما هو فأنكر ذلك (جولدتسير ٢٠٠٧: ٣٠). علىٰ أنه -في النهاية- استعمل القياس تحت وطأة الحاجة العملية (جولدتسير ٢٠٠٧: ٣٥). وسوف نرىٰ أن ابن حزم نفسه -وهو أكبر ظهير للظاهرية- لم يكن دائم الوفاء لمنهجه الفكري.

وقد أنكر داود التقليد في الفقه، تقليدَ شخص أو تقليدَ مذهب، فعلىٰ المرء أن يستعمل أصول الفقه نفسها لمعرفة الحكم الفقهي (جولدتسير ٢٠٠٧: ٣٠)[1]. وهو مع إنكاره العمل بالرأي، اعتبر إجماع الصحابة حجةً في الفقه. وجميع المصادر المذكورة سلفًا، من معتبرةٍ وغير معتبرةٍ في رأي الظاهرية، تتعلق بالفقه. ويعد ابن حزم أول عالم ظاهري يطبقها في القضايا الكلامية (جولدتسير ٢٠٠٧:

---

(١) ليس الأمر علىٰ إطلاقه، كما يوهم كلام الكاتب، فإن الظاهرية مع إيجابهم الاجتهاد علىٰ كل أحد من عاميّ وعالم، قد جعلوا هذا الاجتهاد درجات، وأنزلوا كل إنسان منزلته من القدرة علىٰ البحث، قال ابن حزم ﷺ: «فاجتهاد العامي إذا سأل العالم عن أمور دينه فأفتاه أن يقول له: هكذا أمر الله ورسوله؟ فإن قال له: نعم، أخذ بقوله، **ولم يلزمه أكثر من هذا البحث**» (ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، د.ت، ٦/١٥٢). **(المترجم)**

١١٢؛ أدانج، وفيرو Fierro، وشميتكه ٢٠١٢)، ومذهبه الكلامي يمثل ذروة الفكر الديني الظاهري. ولد في قرطبة سنة ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م، ومات في منت ليشم سنة ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م، وكان مليًا من علوم الإسلام، ضليعًا في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. تمذهب بمذهب مالك أول الأمر، ثم عدل إلىٰ المذهب الشافعي، ثم انتهىٰ به الحال إلىٰ مذهب داود وأصوله، ومنها إنكاره التقليد، وأخذه بإجماع الصحابة. ولما كان ذا بصر بأحوال النفوس، وعناية بالأخلاق، كتب رسالة في الحب، عنوانها «**طوق الحمامة**»، وكتابًا في الأخلاق، عنوانه «**كتاب الأخلاق والسير**». وكان ذا معرفة باللسان، يرىٰ أن الألفاظ تخبر عن نفسها، وأنه لا ضرورة إلىٰ التنقيب عن المعنىٰ المبطون فيها؛ لأن ذلك ربما أفضىٰ إلىٰ اتباع الهوىٰ والانحراف عن المعنىٰ الموضوعي الحقيقي. وصحيح المعنىٰ إنما يتكون علىٰ وفق القواعد اللغوية، دون حاجة إلىٰ معايير أخرىٰ. وقد كان موقفه في قبول المنطق -وفي ثوب القياس أحيانًا (شيجني Chejne 1984: 57-72)- بوصفه وسيلةً لفهم نصوص القرآن والسنة، وثيقَ الصلة بموقفه تُجاه اللغة (أرنالديز Arnaldez 2006: iii. 790-4؛ أدانج ٢٠٠٦: ١٨-٢٠).

وينبني مذهب ابن حزم علىٰ المعنىٰ الواضح للآيات القرآنية، وهذا الوضوح هو سمة القرآن نفسه. فهو -**أولًا**- موحىٰ بلسان عربي مبين (القرآن ٢٦: ١٩٥)، وهو -**ثانيًا**- تبيان لكل شيء (القرآن: ١٦: ٨٩)، وهو يقول مع ذلك: «اليوم أتممت لكم دينكم» (القرآن ٣: ٥). ولم يتردد ابن حزم في أن يقرر -انطلاقًا من هذه الأفكار الثلاث- أنه لما كان القرآن تبيانًا لكل شيء، وكان الدين قد تم علىٰ عهد النبي ﷺ وصحابته، فإنه ما ثمة حاجة إلىٰ تغيير شيء منه، أو زيادة شيء عليه. والتقليد باطل، وليس اتباع النبي ﷺ تقليدًا، ولكنه طاعة لأوامره ﷺ (أدانج ٢٠٠٦: ٢١-٥). وعند ابن حزم أن القرون [الأجيال] الثلاثة الأولىٰ كانوا مُزَكَّيْن من قِبَل محمد ﷺ؛ لأنهم لم يكونوا يتبعون آراءهم وأهواءهم، وإنما بدأ التدهور في منتصف القرن الثاني/الثامن، حين شرع الناس في التعويل علىٰ آرائهم في أحكامهم (أدانج ٢٠٠٦: ٣٢). ويعتقد ابن حزم أن أفضل طريقة في بحث المسائل الدينية إنما هي الاجتهاد في فهم مراد الله ومراد الرسول ﷺ في كلامهما، واستنباط الأحكام تبعًا لذلك في الفقه والعقيدة جميعًا. ومنطلقه

الاعتقاد بأن الله لا يكلف نفسًا إلا وسعها (القرآن ٢: ٢٨٦). والأصل أن الناس جميعًا قادرون علىٰ تعلم النصوص المقدسة، وإن كانوا متباينين في هذه القدرة. فمن أعيته الحيلة في معرفة جواب مسألته بنفسه، سأل من هو أعلم منه، شريطة أن يكون هذا الأخير صادرًا [في رأيه] عن النصوص، لا عن آراء الرجال. ومصادر الفقيه: القرآنُ، والسنة، واللغة، والنحو. أما القياس وتعليل إرادة الله فمطَّرحان بالكلية. فإن تعارض نصان من قرآن وسنة، فالسنة مقدَّمة؛ لأن النبي ﷺ يفسر القرآن بالسنة، ولأنه يثبت صحة القرآن؛ ولذلك فإن الحديث الصحيح ربما نسخ آية قرآنية (أدانج ٢٠٠٦: ٤٠-٥)[(١)].

ويسعنا الآن -بعد هذا الحديث العام عن منهج ابن حزم في مرجعية المصادر الدينية- أن نتوفر علىٰ درس بعض مقالاته الكلامية -ولا تزال الدراسة المعمَّقة لآرائه العقدية أمنية كبرىٰ. وسوف نعرض في درسنا أيضًا لبعض الأصول العامة للظاهرية.

---

(١) في هذا الكلام مغالطتان: إحداهما: أن ابن حزم نفىٰ وقوع التعارض أصلا بين الوحيين (القرآن والسنة) في نفس الأمر، فكتب يقول: «فصل فيما ادعاه قوم من تعارض النصوص» (السابق، ٢/ ٢١)، ثم بيَّن كيفية العمل عند (توهم) التعارض، فقال: «إذا تعارض الحديثان أو الآيتان أو الآية والحديث -**فيما يظن من لا يعلم**- ففرضٌ علىٰ كل مسلم استعمالُ كلٍّ ذلك» (المصدر نفسه)، فأثبت العمل بجميع النصوص من قرآن وسنة، ولم يقدم شيئًا علىٰ شيء. ثم بيَّن الوجوه الممكنة للتعارض المتوهَّم، وأجاب عن كلٍّ بما يراه سبيلا للعمل: إما بالجمع بين النصين بوجه من الوجوه، وإما بترجيح أحدهما بدليل منفصل، وإما بالحكم بنسخ أحدهما (انظر: المصدر نفسه ٢/ ٢٢-٣٥)، ثم قال: «ويبين صحةَ ما قلنا -من أنه لا تعارض بين شيء من نصوص القرآن، ونصوص كلام النبي ﷺ، وما نُقل من أفعاله- قول الله ﷻ مخبرًا عن رسوله ﷺ: **«وما ينطق عن الهوىٰ إن هو إلا وحي يوحىٰ»** (المصدر نفسه ٢/ ٣٥).
والمغالطة الأخرىٰ: أن الكاتب بنىٰ علىٰ الوهم السابق وهمًا آخر، فظن أن ابن حزم أجاز نسخ القرآن بالسنة لأنها مقدمة عليه عند التعارض، وليس كذلك، وإنما أجاز فقيه الأندلس ﷺ كل الصور الممكنة للنسخ، فلم يمنع نسخ الحديث الصحيح -متواترًا أو آحاديًا- للآية، ولا نسخ الآية للحديث، ولا الآيات بعضها لبعض، ولا السنن بعضها لبعض، فكلٌّ ذلك عنده جائز؛ لأن الكل وحيٌ، «ونسخ الوحي بالوحي جائز» (المصدر نفسه، ٤/ ١٠٧). ومما يجدر ذكره أنه أجاز نسخ القرآن بخبر الواحد الصحيح؛ لأن هذا الأخير عنده قطعي الثبوت، مفيد للعلم، موجِب للعمل، فهو إذن -مع كونه وحيًا من عند الله- مثلُ القرآن في (قوة) الثبوت، فجاز نسخه به. قال ﷺ بعد أن أطال النفَس في الكلام عن خبر الواحد: «وإذا صح هذا، فقد ثبت يقينًا أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلِّغًا إلىٰ رسول الله ﷺ حقٌّ مقطوع به، موجِب للعلم والعمل معًا» (المصدر نفسه، ١/ ١٢٤). **(المترجم)**

وتعد قضية حرية الإرادة في مقابل القضاء والقدر من أكثر القضايا الخلافية في علم الكلام. وبينما كان العرب قبل الإسلام يدينون بالدهر، وهو المعتقد الذي ظهر بعد ذلك في السنة، كان القرآن -محمولًا علىٰ ظاهر لفظه- يعرض أطروحتين: إحداهما تدافع عن الجبر، والأخرىٰ عن الاختيار (وات ١٩٤٨: ١٢-٣١). وثمة آية يمكن أن تدل علىٰ الجبر، وهي هذه: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، غير أن السؤال فيما إذا كانت تُحمل علىٰ العموم أم علىٰ الخصوص. فأما المعتزلة فحملوها -وفاءً لمذهبهم في حرية الإرادة- علىٰ الخصوص. وأما الأشعري فذهب إلىٰ أن الآية لا يجب تفسيرها علىٰ العموم إلا إذا كان هناك دليل منفصل علىٰ ذلك. وخالف ابن حزم الفريقين، فذهب إلىٰ أن الآية من القرآن تبقىٰ علىٰ عمومها ما لم يرد مخصِّص من آية أخرىٰ (جولدتسير ٢٠٠٧: ١١٣-١٥). وفي هذه الحالة، القرآن ناطق بالقضاء السابق. ولما كان ابن حزم يرىٰ وجوب فهم النص المقدس علىٰ وفق القواعد اللغوية، فقد خالف المعتزلة في تفسير الفعل (أضل)، الذي يرد كثيرًا في القرآن، مرادًا به من زاغ عن النهج. لقد كان قبول المعتزلة للمعنىٰ المعتاد لهذا الفعل، وهو أن الله هو الذي يصرف العبد عن الصراط المستقيم، يعني إنكار حرية الاختيار التي يَدينون بها. ومما يجدر ذكره أن العدول عن المعيار اللغوي كان ممكنًا [في رأي ابن حزم] إما بالإجماع، وإما بنص مقدس آخر. وكذلك يمكن أن ينشعب المعنىٰ الحرفي لآية أو لحديث إلىٰ جهات شتىٰ (جولدتسير ٢٠٠٧: ١١٥-١٨).

وقد اختلف المتكلمون في طبيعة القرآن، فذهب المعتزلة إلىٰ أن القرآن مخلوق، وذهب مخالفوهم إلىٰ أنه قديم. ونازع بعض المتكلمين من الأثريين أيضًا بشأن العناصر المادية المتعلقة بالكتاب، كالصوت [عند قراءة القرآن] أو الخط [عند كتابته]، أهي مخلوقة أم لا. وذهب ابن حزم -خلافًا للأشعرية الذين قالوا: ليس لله إلا كلام واحد، هو القرآن- إلىٰ أن كلمات الله لا تنفد، ولا تنحصر في القرآن، وقد استند في هذا القول إلىٰ بعض الآيات (علىٰ سبيل المثال: القرآن ١٨/١٠٩). وفي رأيه أن القرآن، كلامَ الله، لفظٌ مشترك يعبر به عن خمسة أشياء: (١) الوحي، (٢) والصوت الملفوظ عند القراءة، (٣) والمفهوم [من ذلك الصوت]، (٤) والمكتوب [المصحف]، (٥) والمحفوظ

[المستقر في الصدور]. ولكلٍّ منها قيمة مختلفة، فعناصر القرآن المتضمنة لفعل بشري، كالصوت الملفوظ والخط المكتوب، مخلوقة، خلافًا لعلم الله الذي هو كلامه، وهو القرآن، فإنه لم يَزَل (ابن حزم، الفِصَل، ٣: ٧-١١؛ جولدتسير ٢٠٠٧: ١٣٠-٢).

وقد أنكر ابن حزم إطلاق مصطلح الصفات في حق الله، وكذلك فكرة أن الأسماء الإلهية المذكورة في القرآن هي (صفات). وليس علىٰ ذلك -في رأيه- دليل من قرآن أو سنة أو إجماع؛ أي لم يثبت أن الله، أو محمدًا ﷺ، أو أصحابه قد استعملوا هذا المصطلح. وعزا ابن حزم استعماله إلىٰ المعتزلة، ثم تبعهم آخرون بعد ذلك. «**ولا يجوز تسمية الله تعالىٰ، ولا الإخبار عنه إلا بما سمىٰ به نفسه، أو أخبر به عن نفسه**» (ابن حزم، الفصل، ٢: f.١٤٠)؛ ولذلك لا يجوز إطلاق اسم (القديم) عليه، خلافًا للاسم (الأول) الذي جاء به القرآن (٥٧ : ٣) (جولدتسير ٢٠٠٧: ١٣٤-٩). وقد استدل ابن حزم -زيادةً علىٰ استدلاله بعدم وجود نص علىٰ (الصفات)- بدليل العقل في منع إطلاق (الصفات) علىٰ الله، وحاصله أن وجود صفة يعني أن ثمة ذاتًا هي أساسُها الوجودي، وهي غيرها. وعلاوةً علىٰ ذلك، إذا نظرنا إلىٰ الاسم (الرحيم) علىٰ أنه صفة، اقتضىٰ هذا أن الله لا يُنزل الآلام بالناس، وليس الأمر كذلك. فجميع هذه الحجج قد أفضت بابن حزم إلىٰ إثبات أسماءٍ لله محضةٍ، لا صفات (جولدتسير ٢٠٠٧: ١٤٠-٢).

وعلىٰ الرغم من استعمال ابن حزم لدليل العقل، فقد كان يقبل ما يرد به النص وإن خالف العقل، وآية ذلك جوابه علىٰ ما ذكرته المعتزلة من أن الله لو كان قدَّر معاصي الإنسان أزلًا، لكان إنما يغضب -حين يجترح الإنسان هذه المعاصي- من قضائه، فأجابهم ابن حزم بأن الله مقت الشيطان ولعنه، وهو الذي خلقه. وليس للخير والشر [عنده] قيم موضوعية، بحيث يسع العقلَ الإنساني إدراكُها، وإنما الخير ما أراده الله، والشرُّ ما كرهه، فليس هناك خير وشر بإطلاق (جولدتسير ٢٠٠٧: ١٤٩).

لقد كان للمتكلمين المسلمين -في العموم- ثلاث مقاربات رئيسة في أكثر القضايا إثارةً للجدل، وهي قضية التشبيه: (١) فأثبت نفر قليل منهم المعنىٰ الحرفي للآيات والأحاديث، وقالوا -مثلًا-: أيدي الله (القرآن ٣٨: ٧٥) كأيدي الناس. (٢) وقام العقلانيون -وعلىٰ رأسهم المعتزلة- علىٰ النقيض من هؤلاء، فحملوا عبارات التشبيه علىٰ المعنىٰ المجازي، فليس الله مستويًا علىٰ عرشه (القرآن ٢٠: ٥)، وإنما العرش يرمز إلىٰ انبساط سلطانه علىٰ العالم كله. (٣) وتوسط الأشعرية بين الطرفين -وكانت عناصر مذهبهم قد سلفت في كلام متقدمي المتكلمين- فأنكروا التشبيه جملةً، وذهبوا إلىٰ وجوب قبول ألفاظ التشبيه كما هي، بلا بحث عن الكيفية [بلا تكييف] (أبراهموف Abrahamov ١٩٩٥: ٣٦٥-٧).

وإذا أخذنا في الاعتبار قواعد التفسير عند ابن حزم، غلب علىٰ ظننا أنه سينحو منحىٰ الفريق الأول، المشبهة؛ أعني أولئك الذين تمسكوا بظواهر النصوص. علىٰ أن العجب يبلغ غايته حين نتبين أنه ينكر التشبيه إنكار المعتزلة والأشاعرة له، وقد عول في تأويله للألفاظ المشبهة علىٰ اللغة والدليل العقلي. ومثال ذلك تأويل حديث: «**خلق الله آدم علىٰ صورته**»[١] (وات ١٩٥٩-٦٠) بأن الله خلق [أوجد] صورة [مخطَّطًا] (scheme)، وخلق آدم علىٰ وفقها[٢]. بل إن ابن حزم استخدم التقدير (وهو اعتقاد وجود محذوف في الجملة) لتحاشي نسبة الأفعال الإنسانية إلىٰ الله. وعلىٰ ذلك، فتفسير «**جاء ربك**» (القرآن ٨٩: ٢٢)

---

(١) متفق عليه (البخاري: كتاب الاستئذان -باب بدء السلام، وكتاب الأنبياء- باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته. مسلم بشرح النووي: باب يدخل الجنة أقوام وأفئدتهم مثل أفئدة الطير). **(المترجم)**

(٢) لا يلوح لي أن الكاتب أحسن نقل كلام ابن حزم في هذا الموضع، وهذا نص عبارته:

"God created a scheme according to which He created Adam".

فهذه الجملة توهم أن هناك صورةً مًا خُلقت أولًا، ثم خُلق آدم علىٰ وفقها بعد ذلك. وإليك ما قال ابن حزم في تأويل هذا الحديث: « (خلق الله آدم علىٰ صورته)، هذه إضافة مِلْك، يريد الصورة التي تخيرها الله ﷻ ليكون آدمُ مصوَّرًا عليها. وكل فاضل في طبقته، فإنه ينسب إلىٰ الله ﷻ، ويضاف إليه، كما نقول: بيت الله ﷻ عن الكعبة، والبيوت كلها لله، ولكن لا يطلق علىٰ شيء منها هذا الاسم، كما يطلق علىٰ المسجد الحرام» (ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، المملكة العربية السعودية: دار عكاظ للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ٢/ ٣٥٠، ٣٥١). **(المترجم)**

-عنده- جاء أمر ربك. والحق أن ابن حزم يقترب جدًّا -بتوظيف هذه الوسيلة وغيرها من الوسائل اللغوية- من المعتزلة، الذين فوق إليهم سهام النقد لاعتسافهم في تفسير القرآن والسنن (جولدتسير ٢٠٠٧: ١٥١-٤).

والخلاصة أن منهج ابن حزم في العقيدة موافق لمنهجه في الفقه. ومع ذلك، لم يسهم علم الكلام الظاهري في الكشف عن الشخصية الظاهرية، وإنما ظل ذلك منوطًا بمذهبهم الفقهي. وقد حظي هذا المذهب -بوصفه مذهبًا مستقلًا- بعصره الذهبي في الأندلس والشمال الإفريقي، في عهد أبي يوسف يعقوب (حكمه بين ٥٨٠/ ١١٨٤-٥٩٥/ ١١٩٩)، ثالث خلفاء الموحدين. ولم يزل الظاهرية في تغلُّب إلىٰ نهاية القرن السابع/ الثالث عشر، ثم لم يجد فقههم وعقيدتهم بعد ذلك محلًّا إلا بطون الكتب (جولدتسير ٢٠٠٧: ١٧١؛ شيجني ١٩٨٢: ١٦). وبعض العلماء الذين جاءوا بعد هذه الحقبة -كالمقريزي (ت. ٨٤٥/ ١٤٤١) المؤرخ- نُسبوا إلىٰ المذهب الظاهري، علىٰ الرغم من أن ظاهرة الانتساب إلىٰ الظاهرية قد بلغت نهايتها. وقد فقدت آراؤهم كثيرًا من قيمتها العلمية بدءًا من القرن العاشر/ السادس عشر فصاعدًا. ومع ذلك، استعادت بعض سمات المذهب رواجها في الفكر الإسلامي المعاصر (أدانج، وفيرو، وشميتكه ٢٠١٢: المقدمة).

(٢)
الكلام الأثري

يشير مصطلح «المذهب الأثري» (traditionalism) -كما أسلفنا- إلىٰ الأحاديث النبوية التي بدأ انتشارها في الإسلام غيرَ بعيد من وفاة محمد ﷺ. وقد شهد القرنان الأولان من العهد الإسلامي نزاعًا بين أربع مقاربات رئيسة حول مصادر المعرفة و[مدىٰ] مرجعية هذه المصادر، وهذه المقاربات هي النصية، والتقاليد [الأعراف] القديمة أو المحلية، والأحاديث النبوية، والاحتجاج الفردي

أو العقلي. وقد بلغ هذا النزاع مداه في زمان الشافعي، الذي أفلح في حمل إخوانه في الدين علىٰ الاعتقاد بأسبقية السنة النبوية دون غيرها بوصفها مصدرًا للفقه والعقيدة جميعًا، وكذلك لتفسير القرآن. علىٰ أن هذه الحقبة الجوهرية في تطور الفقه وعلم الكلام الإسلاميين لم تكن خاتمة المطاف، وإنما استمر النقاش إلىٰ يوم الناس هذا.

وبوسعنا الآن -بناءً علىٰ ما قدمناه في أول هذا الفصل من تعريف للأثرية- أن نمضي قُدُمًا، قائلين: إن الوقوف علىٰ أسس هذه المقاربة ممكنٌ من خلال دراسة النصوص ابتداءً من منتصف القرن الثالث/التاسع، فصاعدًا، وهي ترتكز علىٰ ثلاثة مبادئ إيجابية: (١) التمسك بالقرآن، والسنة، والإجماع. (٢) المفهوم الديني المستخلَص من المصادر (devices) الثلاثة المذكورة هنا متجانس. (٣) التزام العلماء المسئولين عن العمل بهذه المصادر. وثمة مبدأ سلبي، وهو المعارضة الشرسة للبدعة. وسوف نشرع الآن في دراسة هذه المبادئ الثلاثة.

لقد بين المتكلم الشافعي إسماعيل بن محمد التيمي (ت. ٥٣٥/١١٤٠) غاية البيان دور القرآن والسنة في فقرة تُجمل نظرة الأثريين:

> وأما أهل الحق، فجعلوا الكتاب والسنة أمامهم، وطلبوا الدين من قِبَلهما. وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم عرضوه علىٰ الكتاب والسنة، فإن وجدوه موافقًا لهما قبلوه، وشكروا الله حيث أراهم ذلك، ووفقهم عليه، وإن وجدوه مخالفًا لهم[١] تركوا ما وقع لهم، وأقبلوا علىٰ الكتاب والسنة، ورجعوا بالتهمة علىٰ أنفسهم؛ فإن الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلىٰ الحق، ورأيُ الإنسان قد يرىٰ الحق، وقد يرىٰ الباطل (التيمي، الحجة ٢: ٢٢٤؛ وانظر: أبراهموف ١٩٩٨: ١).

فليس القرآن والسنة مصدري الحقيقة فحسب، وإنما هما الميزان الذي توزن به ثمرات العقول.

---

(١) كذا في كتاب التيمي، ولعل الصواب: لهما؛ يعني القرآن والسنة، وهو ما اعتمده كاتب الفصل عند ترجمته النصَّ إلىٰ الإنجليزية. (المترجم)

وقد أمدنا المتكلم الشافعي، هبة الله بن الحسن اللالكائي (ت. ٤١٨/ ١٠٧٢) بمثال لاستعمال المصادر الثلاثة لتحصيل العلم، فبدأ مناقشته قضيةَ القدر الإلهي بالنظر في آيات القرآن، التي فُسرت علىٰ وفق منهج (التفسير بالمأثور). فقد جاء في بعض الحديث في تفسير آية: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، أن «**ما تعملون**» معناها «أعمالكم»، وبهذا يثبت قَدَر الله. وللالكائي تفسير لآيات أخرىٰ تنحو هذا النحو، زاد عليها إجماع الصحابة والتابعين علىٰ الإيمان بالقدر. ومن رأيه -وهو قول بعض الأثريين- أن القياس لا يجري في السنة، ومعناه أنه لا يحل لأحد السؤال في أصل عقدي بـ «كيف» و«لمَ». والحق أن الإعراض عن دليل العقل جملةً عند النظر في الكتاب والسنة كان ديدنَ طائفة من الأثريين، ولعلنا نستطيع أن نطلق علىٰ هذا النهج «الأثرية المحضة» (pure traditionalism).

لقد جدَّ الأثريون -في غمرة نزاعهم مع العقلانيين- في تثبيت مرجعية هذه المصادر في العلم. ولما كان المتكلمون مجمعين علىٰ أن القرآن كلام الله -وإن اختلفوا فيما إذا كان مخلوقًا أو غير مخلوق/ قديمًا- فإن جهود الأثريين تركزت علىٰ المصدرين الآخرين، فحُشدت الأحاديث للدلالة علىٰ أن السنة مثلُ القرآن؛ لأن جبريل عليه السلام أتىٰ بهما جميعًا، وفي بعض الأحاديث أن محمدًا ﷺ قال: إنه تلقىٰ وحيًا غير متلوٍّ وهو السنة، وآخر متلوًّا وهو القرآن، وجاء في القرآن أن الرسول ﷺ يُعلِّم الناس ﴿ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: ٣]، وفُسرت الحكمة بالسنة.

ولم تتوقف الجهود في الدفاع عن السنة، حتىٰ إننا لنلقىٰ كتابًا في القرن التاسع/الخامس عشر، للعالم الشافعي الشهير جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١/ ١٥٠٥)، عنوانه «**مفتاح الجنة في الاعتصام بالسنة**». وفيه يذكر أن القرآن (٣: ١٦٤، ٤: ١٧١، ٢٤: ٦٢) قرن الإيمان بمحمد ﷺ بالإيمان بالله، وكذلك القرآن مقرون بالسنة. وفي السنة -مع ذلك- كلُّ ما المرءُ محتاجٌ إلىٰ معرفته في الدين من الفقه، والعقيدة، وقصص الأنبياء، وسيرة النبي ﷺ، وتفسير القرآن. وفي الجملة، غدت السنة ثاني الوحيين بعد القرآن، وهو ما يعني أنها -مثلُه- مقدسةٌ ومقصودة بالتعلم (أبراهموف ١٩٩٨: f.٣).

والدليل علىٰ حجية الإجماع من القرآن والسنة. ففي القرآن «**سبيل المؤمنين**» (٤ : ١١٥)، التي فسرت بإجماع الأمة. وفي السنة أحاديث تعين المسلمين علىٰ إضفاء المشروعية علىٰ الإجماع، منها: «**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح**»، ومنها: «**لا تجتمع أمتي علىٰ ضلالة**». وفي السنة أيضًا البشارة بالجنة لمن لزم الجماعة، وأن الله يحفظ الجماعة، فمن فارقها يوشك أن يجتاله الشيطان. والاعتصام بالجماعة مدعاة لنصرة المسلمين، خلافًا لَلافتراق الذي يفضي إلىٰ أن يفشلوا وتذهب ريحهم. وعلىٰ ذلك، فليس الإجماع أصلًا مهمًّا لكونه مصدرًا للعلم فحسب، ولكن لأنه أيضًا وسيلة لضمان سلامة المسلمين (أبراهموف ١٩٩٨ : ٤-٦؛ هورني Hourani ١٩٨٥ : ١٩٠-٢٢٦).

ويعتقد الأثريون أن الأصول الاعتقادية المستقاة من مصادر العلم الثلاثة: القرآن، والسنة، والإجماع، متفقة، وهذا الاعتقاد هو الأساس الثاني للأثرية. وقد اعتمد المتكلم الشافعي، البيهقي (ت. ٣٩٥/ ١٠٠٥) علىٰ آية ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥] في تقرير أن القرآن والسنة وإجماع الصحابة تثبت جميعًا ثلاثة أصول اعتقادية أساسية: وجود صفات لله هي كيانات مباينة غير مادية (separate spiritual entities)، ورؤية المؤمنين ربهم في الآخرة، وشفاعة محمد ﷺ في العصاة. فإنكار واحد منها يعني إنكارًا لآيات الله -القرآن- وللسنة، وللإجماع، وهي الثلاثة المذكورة في الآية المنقولة سلفًا.

لقد قام نوعان من البراهين علىٰ تأكيد مبدأ التجانس [التوافق]، أحدهما: آثار تنهىٰ عن الجدل، نحو «كان السلف يكرهون الاختلاف في الدين»، و«احذر الجدل في الدين». والآخر خبرات العلماء الواقعية، كالذي رواه المحدث الشهير، جامع الكتاب المعتمد في الحديث، محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦/ ٨٧٠)، من أنه ظل ستًّا وأربعين سنة، لقي فيها أكثر من ألف عالم، يعيشون في بلاد شتىٰ، وكلهم يؤمن بعقائد الإسلام (أبراهموف ١٩٩٨ : ٦). وظهرت فكرة مماثلة في كتاب في العقيدة، صنفه -في النصف الثاني من القرن

الثالث/التاسع- أبو زُرعة عبيد الله بن عبد الكريم (ت. ٨٧٨/٢٦٤) وأبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر (ت. ٨٩٠/٢٧٧) (اللالكائي، شرح، ١٥١-٨٦). ولعل الأثريين اعتقدوا -في إبان بحثهم عن التجانس- أن الصدور عن هذه المصادر المعرفية الثلاثة (القرآن، والسنة، والإجماع) كفيل بالإفضاء إلىٰ نتائج واحدة. ومع ذلك، تكشف الدراسة الدقيقة لعدة تواليف عقدية -بدءًا من منتصف القرن التاسع- عن وجود عدة اختلافات في المعتقد.

وفي هذا السياق ظهرت حجة جدلية ضد المتكلمين، فهم -إذ ينتقلون من فكرة إلىٰ أخرىٰ، ويفترقون طرائق قِدَدًا- يفتقرون إلىٰ مذهب كلامي متجانس، خلافًا للأثريين الذين يؤمنون بعقائد راسخة، لا يزعزعها تقلب الدهر، وليس يخفىٰ أن ثبات الأفكار أمارة اليقين والحقيقة (أبراهموف ١٩٩٨ : f.٦).

وقد كان منطقيًّا أن يحمل الأثريين تمسكُهم بسنة النبي ﷺ علىٰ تبجيل المحدِّثين، الذين يشتغلون بجمع الحديث النبوي وروايته، وهذا هو الأساس الثالث للأثرية، وهو مستقىٰ من المصادر. وكان الصحابة هم أول من حظي بهذا التبجيل، فهم الذين اختارهم الله، وهم أفضل الناس، وأصفاهم، وأعدلهم. وليس لأحد أن يطعن فيهم. والحق أن هذا الأساس موجود في جميع مذاهب الفقهاء وتصانيف المتكلمين، الذين يقصر بعضهم جزءًا كبيرًا من كتابه علىٰ هذا الموضوع، فهو يشغل من كتاب اللالكائي الجزأين السابع والثامن من الأجزاء الثمانية التي يتكون منها الكتاب، وإليك فقرة تمثل هذا الموقف مما جاء في عقيدة الفقيه المالكي، ابن أبي زيد القيرواني (ت. ٩٩٦/٣٨٦):

> خير القرون القرن الذين رأوْا رسول الله ﷺ، وآمنوا به، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. وأفضل الصحابة الخلفاء الراشدون المهديون: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم أجمعين، و[ينبغي] ألا يذكر أحد من صحابة الرسول إلا بأحسن ذكر، والإمساكُ عما شجر بينهم، وأنهم أحق الناس أن يُلتمس لهم أحسن المخارج، ويظن بهم أحسن المذاهب (**وات** ١٩٩٤ : ٧٢؛ **أبراهموف** ١٩٩٨ : ٧-٩).

ويبدو أن الوعي بوحدة المعتقد المؤسَّس علىٰ المصادر الثلاثة المعصومة، والذي تردَّىٰ ببردته الصالحون قد أفضىٰ إلىٰ معارضة كل بدعة. فالأثريون كانوا يعتقدون أنه إذا كانت مقالاتهم مستقاةً من أصول ثابتة محددة، فإن البدع مأخوذة من أصول مختلفة متغيرة. وقد تمثلت معارضة البدع في تحريم مجادلة المبتدعة، ومحادثتهم، والاستماع إلىٰ ما أحدثوه من أقوال. ولقد بلغت النقمة عليهم حدًّا بحيث أمسوْا يُرىٰ أنه لا توبة لهم من بدعتهم، خلافًا للمشركين الذين يمكنهم التوبة من شركهم، بل إن من جالسهم [المبتدعة] كان خطرًا علىٰ الإسلام.

وقد أسيئت معاملة المبتدعة أيضًا لأنهم لم يطيعوا ما ورد في الأحاديث من نهي المؤمنين عن الخوض في المسائل الغيبية؛ كصفات الله وذاته، والقدر. وما فتئ الأثريون يرددون في تصانيفهم حديث «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله». وثمة حديث آخر ينهىٰ عن الكلام في القدر: «لا تكلموا بشيء من القدر؛ فإنه سر الله، فلا تُفشوا سر الله». وكان يُحكم علىٰ القدرية -الذين يؤمنون بحرية الإرادة- بأنهم مبتدعة (heretics)، غير مؤمنين (unbelievers)، ومن أجل ذلك يستحقون الموت[1]. ولا يحل لمسلم أن يصلي خلفهم، ولا أن ينكح إليهم، ولا أن يأكل ذبيحتهم، ولا أن يقبل شهادتهم (أبراهموف ١٩٩٨ : ٩-١١).

وهناك مقاربة مختلفة في التعامل مع المبتدعة -تأذن بجدالهم- يمكن الوقوف عليها في تصانيف الأثريين. فعمر بن الخطاب، ثاني الخلفاء، هو صاحب الأثر الذي فيه أن أناسًا سيأتون يجادلون أصحاب السنن بشبهات القرآن (القرآن ٣: ٧)، وحينئذ يلزم المؤمنين اللياذ بالسنن لدحض مزاعم هؤلاء؛ لأن

(١) ذكر البغدادي في (الفرق بين الفرق) نوعين من أصحاب البدع: نوع يعد أصحابه كفارًا، فلا كرامة لهم؛ كالباطنية، والبيانية، والمغيرية وآخرين. ونوع آخر يعد أصحابه من أمة الإسلام في بعض الأحكام، كجواز دفنهم في مقابر المسلمين، وعدم منعهم حظهم من الفيء والغنيمة إن غزوا مع المسلمين، وعدم منعهم من الصلاة في المساجد، ولا يعدون من الأمة في أحكام أخرىٰ، كالتي ذكرها الكاتب في مقاله. وممن يمثل هذا النوع من المبتدعة: المعتزلة، والخوارج، والروافض الإمامية، وغيرهم (انظر: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة، د. ت، ١٤-١٥). **(المترجم)**

السنن لوضوحها، لا تحتمل نقضًا، فهي كبيرة النفع في تفسير القرآن، ودفع الخصوم (أبراهموف ١٩٩٨ : ٩-١١)[1].

علىٰ أن تمسك الأثريين بالقرآن والسنة والإجماع لا يعني إهمالهم العقل. علىٰ أنه -مع ذلك- لا يشغل في رأيهم إلا المحل الثاني بعد المصادر الثلاثة الأخرىٰ للمعرفة، خلافًا للعقلانيين الذين يؤسسون مذهبهم عليه. فحجج العقول تقوم أدلة علىٰ ما جاء به الوحي قرآنًا وسنة. ويرىٰ الأثريون أنه إذا كانت هذه الحجج أساس الدين، فإنه لم يكن ثمة حاجة إلىٰ إنزال الوحي، ولا إلىٰ إرسال الرسل. وكذلك، فإن الناس كانت ستفتش عن العلة العقلية من وراء كل ظاهرة أو عقيدة دينية، علىٰ الرغم من أن هناك مسائل في الدين تقع وراء طور العقل، فالعبد مأمور بالإيمان بصفات الله، وبالجنة والنار، وبعذاب القبر، وإن كانت معاني هذه الأشياء تعزب عن إدراك العقل.

وقد أفضىٰ موقف الأثريين من العقل -بوصفه وسيلة للبرهنة علىٰ الأصول الدينية- إلىٰ التفرقة بين مصطلحين، ظاهرُهما التشابه: التقليد والاتباع. فإذا كان التقليد يعني المتابعة العمياء للعلماء والأقوال دون دليل، فإن الاتباع يعني التمذهب علىٰ وفق الدليل. وما منع القرآن ولا منعت السنة من الاستدلال علىٰ ما جاء فيهما؛ طلبًا لزيادة اليقين، وبعثًا للطمأنينة في النفوس (التيمي، الحجة، ٢ : f.١١٦). ولا تقتصر الأدلة التي يسوقها كثير من الأثريين علىٰ القرآن والسنة، بل منها أدلة عقلية، بل حجج كلامية في بعض الأحيان. فعندما رد ابن حنبل (ت. ٢٤١/٨٥٥) -وهو أسوة الأثريين بلا شك- علىٰ قول الجهمية بوجود الله في كل مكان، بدأ بإيراد آيات من القرآن تدل علىٰ أن الله في مكان واحد، علىٰ العرش (القرآن ٧ : ٥٤، ٢٠ : ٥)، ثم ذكر أن هناك أماكن لا تناسب عِظَم الله، كبدن الإنسان، فلا يُتصور أن يكون محلا لله. فقد عول ابن حنبل في رده علىٰ الجهمية علىٰ التناقض بين قولهم بوجود الله في كل مكان وأحد أسماء الله الحسنىٰ (العظيم) (ابن حنبل، الرد، f.٩٢)، وهو يستخدم -في هذا السياق-

(١) الأثر المشار إليه هو هذا: «سيأتي أناس يجادلونكم بشبه [شبهات] القرآن، فخذوهم بالسنن؛ فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله»، وقد روي بألفاظ شتىٰ، ومعناها واحد. (المترجم)

حجة (القسمة أو التقسيم) الكلامية، التي يجد الخصم فيها نفسه مجابَهًا بسلسلة من الأسئلة، يضطر في نهايتها إلىٰ التسليم بإخفاقه (ابن حنبل، الرد، ٩٥).

ومن الوسائل التي استخدمها الأثريون الاستنباط، وهو برهان منطقي يستند إلىٰ القرآن. فمن عقائد الأثريين أن القرآن غير مخلوق، وقد استدلوا علىٰ ذلك بآية من القرآن: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، فالله يخلق إذن بقول: كن، وهي جزء من كلام الله الذي يعتقد المعتزلة أنه مخلوق، فيكون مخلوقٌ قد خلق مخلوقًا، في سلسلة من الخلق لا نهاية لها، وهذا خُلْف (absurdity) (اللالكائي، شرح، i. ٢١٧-١٨).

وقد أدت الاعتبارات المنطقية أيضًا دورًا في النقاشات الكلامية لدىٰ الأثريين. ومن ذلك أن المعتزلة يقسمون الصفات الإلهية إلىٰ صفات الذات، وهي الملازمة لله أبدًا، وصفات الفعل، التي تكون لله حين يفعل. وعلىٰ ذلك فصفات (الخالق) و(الرازق) و(المعين) إلخ. تشير إليه فقط حين يخلق، ويرزق، ويعين، فهي ليست قديمة. ومع ذلك، تدل شواهد اللغة علىٰ أن فكرة صفات الأفعال غير صحيحة؛ لأن الناس تقول: (سكين قاطع)، و(خبز مشبع)، و(ماء راوٍ)، ويثبتون هذه الصفات علىٰ الدوام لهذه الأشياء، وقبل أن تقع منها هذه الأفعال. فكذلك صفات (الخالق) و(الرازق) و(المعين) تثبت لله قبل أن يخلق، ويرزق، ويعين (التيمي، الحجة، ١ : f.٣٠٠).

ويؤكد الأثريون حقيقةَ احتواء القرآن علىٰ أدلة عقلية علىٰ وجود الله، وعلىٰ وحدانيته، وعلىٰ النبوة، وعلىٰ اليوم الآخر. وقد ذكر [القاضي أبو بكر، محمد بن] عبد الله ابن العربي (ت. ١١٤٨/٥٤٣) أن القرآن يسوق مبادئ الحجج العقلية علىٰ نحو مختصر إشاري، وأن مهمة العالم بعد ذلك أن يتوسع في هذه الحجج، ويشرحها تفصيلًا. وفي رأيه أن الوظيفة الأخرىٰ لهذه الحجج إنما هي أن تُبدي لغير المؤمنين وللمبتدعة أن استخدام دليل العقل ليس مقصورًا عليهم. وقد قدّم القرآن استخدام هذه الحجة في برهنته علىٰ إمكانية البعث يوم القيامة بقوله: إن من كان قادرًا علىٰ خلق العالم، كان إحياء الميت أهون عليه (القرآن ١٧ : ٥٠). وكذلك، فإن من أحيا الأرض بعد موتها حتىٰ اهتزت، وربت،

وأنبتت، قادرٌ علىٰ إحياء الموتىٰ (القرآن ٣٥: ٩). والخلاصة أن العقل أدىٰ دورًا مهمًّا في مذهب الأثريين العقدي [الكلامي]، إما بوصفه وسيلة للبرهنة علىٰ مقالاتهم العقدية، وإما بوصفه أداة في جدالهم مع الكفرة والمبتدعة. وهم -علىٰ الرغم من اعتمادهم عليه- قد نقدوا العقلانيين؛ لأن أدلة العقل كانت تمثل غالبًا عند هؤلاء نواة مذهبهم.

وبينما كان الأثريون الأقحاح يعرضون عن دليل العقل، كان المعتدلون منهم يعولون عليه في البرهنة علىٰ وجود الله، وعلىٰ وحدانيته، وعلىٰ صفاته، سواء استندوا إلىٰ القرآن أم لا. ومع ذلك، نقد الأثريون العقلانيين لتمسكهم بالأدلة العقلية في إثبات أصول الدين. ولم يقتصر هذا النقد علىٰ جوهر مناهجهم فحسب، وإنما فُوقت سهامه كذلك إلىٰ ما انتهوْا إليه من نتائج. ويعد كتاب «**تأويل مختلِف الحديث**» لابن قتيبة (ت. ٢٧٦/٨٨٩) نموذجًا مبكرًا لرد الأثريين علىٰ ما اتهم به العقلانيون الأحاديث من اختلاف. والحق أن ابن قتيبة رماهم بقوسهم، فاتهم المتكلمين بأنهم يقولون بمقالات عقدية متناقضة ومتباينة. وقد أشار بعض العلماء المعاصرين له -كالدارِمي (ت. ٢٨٠/ ٨٩٣)- إلىٰ الطبيعة متعددة الأوجه للأدلة العقلية، مشيرًا إلىٰ فرق الجهمية، التي تدعي كل منها وضوح مبادئها (أبراهموف ١٩٩٨: f.١٩).

وقد أوجز ابن تيمية موقف الأثريين من الدليل العقلي بقوله:

> إن تفضيل دليل العقل علىٰ دليل النقل محال فاسد، خلافًا لتفضيل الدليل النقلي، فإنه ممكن صحيح (. . .) وذلك لأن كون الشيء معلومًا بالعقل أو غير معلوم ليس صفة لازمة للشيء، وإنما هو من الأمور النسبية الإضافية، فيسع زيدًا أن يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر، وكذلك يمكن للإنسان أن يعلم بعقله في وقت دون وقت (**أبراهموف** ١٩٩٢: ٢٥٩؛ ١٩٩٨: ٢١).

فابن تيمية يقرر أن في الدليل العقلي -خلافًا لما في الدليل النقلي من استقرار- اضطرابًا، يفضي بالناس إلىٰ مقاربات مختلفة، بل متناقضة، ويرىٰ كذلك أن التجافي عن السنة والجنوح إلىٰ أدلة العقول مدعاة للجدل بين

المسلمين؛ ولذلك فهو يؤيد ما قاله متقدمو الأثريين من أن التجانس حاصل في المذهب الأثري. وأدلة العقل لا تخلو من الشكوك، والحيرة، وخلط الحقائق بالأباطيل. والتعويل عليها -علاوة علىٰ ما تقدم- لا يوافق العامة، وربما أدىٰ إلىٰ تكفيرهم؛ لأن العامة لا تتمسك بالدين إلا من طريق القرآن، والسنة، والسلف (أبراهموف ١٩٩٨: ٢٠-٣).

إن نقد الأثريين للعقلانيين -وخاصة المتكلمين- أدىٰ بالأولين إلىٰ اتخاذ موقف معارض تجاه الآخَرين. وفي الحق أن هذه المعارضة لم تنتهِ إلىٰ الرد علىٰ مقالاتهم فحسب، وإنما امتدت إلىٰ القول بتحريم النظر في الكلام، بل بمقاطعة المتكلمين واعتزالهم. وأول ذلك كان في القرن الثاني/الثامن، عندما سمع المحدِّث البصري يونس بن عبيد (ت. ١٣٨/٧٥٦-٧) أن ابنه زار -خلافًا لأمره- المتكلم المعتزلي عمرو بن عبيد (ت. ١٤٤/ ٧٦١)، فقال: لَأنْ تلقىٰ الله في الآخرة بكبائر الذنوب، كالزنا والسرقة وشرب الخمر، أحب إليَّ من أن تلقاه برأي عمرو بن عبيد وأصحابه (الدارقطني. أخبار، ١٢).

وفي العموم، كان الأثريون يرون أن القول بحرية الإرادة، وخلق القرآن، وأن تأويلَ الألفاظ المجسِّمة في الآيات والأحاديث، كلٌّ ذلك ثمرة المذاهب العقلانية، وخاصة المعتزلة. وقد اتُّهم هؤلاء العلماء بالعزوف عن القرآن والسنة، وعما لهما من تفسير صحيح، وكذلك عن منهج العلماء الربانيين، فباءوا بالإثم، واتبعوا مقالات الفلاسفة، فأحدثوا [حرفيًا: أفسدوا] في الإسلام. وكان من أثر ذلك أن نفرًا من الأثريين دعا الناس إلىٰ مقاطعتهم أو إلىٰ عقوبتهم، بينما أذن آخرون بجدالهم. ولم تكن هذه المواقف خاصةً بمذهب فقهي معين، وإنما كان التطرف والاعتدال في معاملتهم منبثيْن في جميع الدوائر العلمية الأثرية (أبراهموف ١٩٩٨: ٢٧-٣١).

إن قوام مذهب الأثريين شاخصٌ في عقائدهم، التي بدأ تصنيفها من منتصف القرن التاسع، وكذلك في كتبهم التي ناقشوا فيها مسائل اعتقادية، ككتاب «الشريعة» لأبي بكر محمد بن الحسين الآجُرِّي (ت. ٣٦٠/ ٩٧٠). وكلا

العقائد والكتب مشبَعةٌ بالجدل -مضمرًا أو ظاهرًا- لأصحاب الفرق وللعقلانيين (والغالب أنهما متطابقان). وسوف نعرض لأنموذج من اعتقاد الأثريين، ممثَّلًا في عقيدة أبي زُرعة عبيد الله بن عبد الكريم الرازي (ت. ٢٦٤/٨٧٨) وأبي حاتم محمد بن إدريس الرازي (ت. ٢٧٧/ ٨٩٠)، علىٰ نحو ما سجلها اللالكائي (شرح، ١: ١٧٦-٩).

تبدأ العقيدة بتعريف الإيمان، وأنه قول وعمل، يزيد وينقص، خلافًا لغلاة المرجئة الذي يقولون: إن الإيمان هو المعرفة بالله، وبرسوله ﷺ، وبما جاء من عند الله؛ أي القرآن (الأشعري، مقالات، ١٣٢). والقرآن -في هذه العقيدة- كلام الله، غير مخلوق بجميع جهاته؛ أي مكتوبًا، ومقروءًا، ومحفوظًا في الصدور. وهذا خلافُ مذهب المعتزلة في قولهم بخلق القرآن، وكذلك خلافُ مذهب بعض الأثريين القائلين بأن بعض جهاته مخلوقة. وثالثة المقالات -وهي تخالف العقلانيين أيضًا- الإيمان بأن القدر خيره وشره من الله. وحريٌّ بالذكر أنه في نهاية القرن الثالث/ التاسع لم تكن نظرية الكسب قد اكتملت بعد، وإنما أتمها الأشعري. وعرضت المقالتان الرابعة والخامسة لخير هذه الأمة [بعد نبيها ﷺ]، وهم الخلفاء الأربعة، علىٰ مقتضىٰ ترتيبهم التاريخي، ثم العشرة المبشرون بالجنة، مع الترحم علىٰ جميع الأصحاب. وفي المقالة السادسة الرد علىٰ التجسيم في أثناء الحديث عن مسألة استواء الله علىٰ العرش بلا كيف (أبراهموف ١٩٩٥). وفي المقالة السابعة أن الله يُرىٰ في الآخرة، ولهذه المسألة تعلق بالتجسيم، يراه أهل الجنة بأبصارهم كيف شاء، وكما شاء. وخلصت المقالات من الثامنة إلىٰ الثالثة عشرة إلىٰ الدار الآخرة علىٰ ما جاء في القرآن والسنة: فالجنة والنار حق، والصراط حق، والميزان حق، والحوض حق، والشفاعة حق، والبعث بعد الموت حق. وفي المقالتين الرابعة عشرة والخامسة عشرة جنوح إلىٰ مذهب المرجئة في أصحاب الكبائر، وأنهم في المشيئة، وأن أحدًا من أهل القبلة لا يُكفَّر بذنب، وهذا خلاف مذهب المعتزلة في أن مرتكبي الكبائر ليسوا بمؤمنين حتىٰ يتوبوا، وخلاف مذهب الخوارج في أنهم غير مؤمنين، بل مشركون. ويتجلىٰ الموقف المهادن

للمرجئة تُجاه الظلَمة من الحكام في المقالات من السادسة عشرة إلىٰ العشرين، وفيها دعوة المؤمنين إلىٰ ألا ينزعوا يدًا من طاعة، سواء كان الحاكم عادلا أو جائرًا[1]، وأن يعينوه علىٰ القيام بما نيط بهم من إقامة فرض الجهاد والحج. وقد شغلت مسألة (من المؤمن) صاحبي هذه العقيدة، فجعلا يؤكدان أنه لا يسع امرأً أن يخبر عن نفسه أنه مؤمن عند الله؛ لأن أحدًا لا يعلم مراد الله، فلا يمكنه معرفة ما هو عليه عنده (المقالة الحادية والعشرون). وفي مجموعة المقالات من الثانية والعشرين إلىٰ السادسة والعشرين تصريح بذكر أصحاب الفرق من قدرية، ومرجئة، وجهمية، وخوارج، ورافضة، مع وصفهم بالمبتدعة، والضُّلال، والكفار، والمرَّاق، دون إشارة إلىٰ مذاهبهم. وفي هذا السياق تتكرر بعض المسائل الاعتقادية، مع التركيز علىٰ جوانب مختلفة. ومثال ذلك: مسألة حرية الإرادة والقدر، فإنها تظهر من خلال العلم الإلهي السابق. فالقدرية -سواء كان المقصود بهذا الاسم تلك الفرقة التي كانت في القرن الثاني/الثامن، أم كان المعتزلة هم المعنيين، ودُعوا بهذا الاسم إزراءً بهم- في إيمانهم بحرية الإرادة ينكرون العلم الإلهي السابق الذي يحول دون حرية الاختيار الإنساني. وعند الأثريين أن الإيمان بعلم الله المطلق أمر لا سبيل إلىٰ إنكاره، بل إن إنكاره كفر. ومما يجدر ذكره أن مسألة القرآن كان لها من الأهمية عند كلا العالميْن ما حملهما علىٰ العودة إليها في آخر عقيدتهما، في أربع مقالات، تعرض لأولئك الذين تضطرب أقوالهم في القرآن: فأولئك الذي يعتقدون أن القرآن مخلوق

---

(١) دعتنا الأمانة إلىٰ أن نورد نص عقيدة الإمامين في هذا الموطن، قالا: «ولا نرىٰ الخروج علىٰ الأئمة، ولا القتال في الفتنة، ونسمع ونطيع لمن ولاه الله ﷻ أمرنا، ولا ننزع يدًا من طاعة، ونتبع السنة والجماعة، ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة». وكلام المؤلف موهم أن طاعة الحاكم -في عقيدة الإمامين- مطلقة بلا قيد ولا شرط، وليس كذلك؛ وإنما هي مقيدة بعدم أمره بمعصية، فإذا أمر بمعصية، فلا طاعة له، ولكن لا يثار به ولا يُخرج عليه أيضًا. وكلا المعنيين موجود في هذا النص، فأما عدم الخروج فمصرَّح به، وأما تقييد الطاعة بعدم الأمر بمعصية، فمندرج في قولهما «ونتبع السنة»، ولا يخفىٰ أن من أطاع في معصية لم يكن متبعًا للسنة، بل تاركًا لها، وصادفًا عنها. (المترجم)

كفار، ومن توقف فيه فقال: لا أدري مخلوق أو غير مخلوق، أو قال: لفظي بالقرآن مخلوق، فهو جهمي. واختتمت العقيدة بما رواه أبو محمد عبد الرحمن، وهو ابن أبي حاتم، عن أبيه قال: علامة أهل البدع الوقيعة في أهل الأثر، ثم ذكر علامات الفرق الأخرىٰ من الزنادقة، والجهمية، والقدرية، والمرجئة، والرافضة، الذين يخالفون جميعًا أهل الأثر بإطلاق ألقاب شائنة عليهم.

وعلىٰ الرغم مما قرره اللالكائي من أن مقالات أهل الأثر متفقة، فإن دراسة العقائد العشر (وثمان منها عقائد مكتملة) الواردة في كتابه تسفر عن بعض الاختلافات (أبراهموف ١٩٩٨: ٥٤-٧). ومثال ذلك أن ابن حنبل بدأ عقيدته بتوضيح أصول السنة الأربعة: «أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، والاقتداء بهم، وترك البدع، وكل بدعة فهي ضلالة، وترك الخصومات، والجلوسِ مع أصحاب الأهواء، وترك المراء والجدل، والخصومات في الدين» (اللالكائي، شرح: ١: ١٥٦). ويبدأ علي بن عبد الله المديني عقيدته (ت. ٢٣٤/٨٤٨) -علىٰ نحو ما فعل سفيان بن عيينة (ت. ١٩٦/ ٨١١)- بالإيمان بالقدر، خيره وشره، ثم التصديق بالأحاديث. وثمة مقالة عقدية مدهشة، حاصلها أن ترك الصلاة كفر، وأن تاركها مباح الدم. وقد شدد أيضًا علىٰ ضرورة أن يكون للمسلم إمام (اللالكائي، شرح، ١: ١٥٥، ١٦٥-٧).

والخلاصة أنه علىٰ الرغم من وجود بعض الاختلافات بين العقائد، فإن ثمة عنصرًا من التجانس مهمًا فيما بينها، نتج عن التمسك بالأصول الثلاثة المذكورة سلفًا: القرآن، والسنة، والإجماع. لقد بدا التشبث بهذه الأصول من مقالات الإيمان في كثير من العقائد. ومن سمات هذه العقائد أيضًا الجدل مع أصحاب الفرق، الذي شغل جزءًا كبيرًا من محتواها. ويعني هذا أن من الأسباب التي حدت المذهبَ الأثري علىٰ التطور كون ذلك ردَّ الفعل علىٰ مقالات «الفرق»، وخاصة من خلال الرد علىٰ أقاويلهم، بل من خلال موافقتهم في بعض الأحيان، كالحال في موقف المرجئة من الحاكم الظالم. وربما أسهم تأكيد الخوارج

والمعتزلة علىٰ أهمية الامتثال للأوامر الدينية، وتحاشي الكبائر، في إدراج الأفعال في تعريف الإيمان.

وفي الحق أن تحدي المذهب العقلاني لم يثمر جدلًا بين أصحاب الأثر والعقلانيين فحسب، وإنما أثمر أيضًا ضربًا من الموادعة بين مذهبيهما، وهو ما يمكن التحقق منه في ملحظين:

١- العقل والنقل وسيلتان مختلفتان، وكلاهما مفضٍ إلىٰ العلم ببعض الأصول الدينية. وفي بعض الأحيان يُستخدمان جميعًا في البرهنة علىٰ فكرة دينية، ولكن من طريقين مختلفين. فالبعث بعد الموت ممكن عقلًا، وهو ثابت بالنصوص المقدسة أيضًا.

٢- ولا تعارض بين الأدلة العقلية والنقلية؛ لأن كليهما من عند الله، فالله قد أنعم علىٰ الإنسان بنوعين من الوحي: القرآن، وأدلة العقول، فلا يمكن أن يتعارضا. ومثال ذلك: نفي التجسيم المستندُ إلىٰ القرآن في قوله عن الله: «**ليس كمثله شيء**» (القرآن ٤١ : ١١، ١١٢ : ١-٤)، فإذْ كان ذلك كذلك، فلا سبيل إلىٰ نسبة صور الإنسان أو أفعاله إليه. وهذا المعنىٰ ثابت بالعقل، فإن الله إذا كانت له صور الأشياء المخلوقة، كان مُشبِهًا لها، ولم يكن خالقًا (أبراهموف ١٩٩٨ : ٤٩-٥١، ٦٠-٢).

المراجع

(Abd al-Jabbar al-Hamadani) عبد الجبار الهمذاني (فضل). **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تحقيق فؤاد سيد. تونس: الدر التونسية للنشر، ١٩٨٦.

Abrahamov, B. (1992). Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition . *Muslim World* 82: 256-72.

Abrahamov, B. (1995). The *bi-la kayfa* Doctrine and its Foundations in Islamic Theology . Arabica 42: 365-79.

Abrahamov, B. (1998). *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Adang, C. (2006). This Day I Have Perfected your Religion for You: A Zahiri Conception of Religious Authority. In G. Kramer and S. Schmidtke (eds.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies.* Leiden: Brill, 15-48.

Adang, C., M. Fierro, and S. Schmidtke (eds.) (2012). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Work of a Controversial Thinker.* Leiden: Brill.

(al-Ajurri) الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين (شريعة). **الشريعة**. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

Arberry, A. J. (1983). *The Koran Interpreted.* Oxford: Oxford University Press.

Arnaldez, R. (2006). Ibn Hazm . *The Encyclopaedia of Islam.* New edn. iii. 790-4.

(al-Ashari) الأشعري، أبو الحسن (مقالات). **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق هـ. ريتر H. Ritter, Wiesbaden: Steiner، ١٩٦٣.

Chejne, A. G. (1982). *Ibn Hazm*. Chicago: Kazi Publications.

Chejne, A. G. (1984). "Ibn Hazm of Cordova on Logic". *Journal of the American Oriental Society* 104: 57-72.

Cook, M. (1981). *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cook, M. (1987). Anan and Islam: The Origins of Karaite Scripturalism. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9: 161-82.

Coulson, N. J. (1978). *A History of Islamic Law.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Crone, P., and F. Zimmermann (2001). *The Epistle of Salim Ibn Dhakwan.* Oxford: Oxford University Press.

(al-DaraquTni) علي بن عمر (أخبار). أخبار عمرو بن عبيد. تحقيق وترجمة وتعليق يوهان فان إس *(Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubayd).* بيروت: Orient Institut Beirut، ١٩٦٧.

van Ess, J. (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religisen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: de Gruyter.

Goldziher, I. (2007). *The Zahiris: Their Doctrine and their History.* Trans. Wolfgang Behn. With an introduction by C. Adang. Leiden: Brill.

Hawting, G. R. (1978). The Significance of the Slogan *la Hukma illa li-llah and the References to the Hudud* in the Traditions about the Fitna and the Murder of Uthman . *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 4: 453-62.

Hodgson, M. G. S. (1977). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization I.* Chicago: University of Chicago Press.

Hourani, G. F. (1985). *Reason and Tradition in Islamic Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press.

(Ibn Hanbal) ابن حنبل (رد). الرد على الزنادقة والجهمية. في: **عقائد السلف**. تحقيق علي سامي النشار وعمار الطالبي. الإسكندرية: المعارف، ١٩٧١.

(Ibn Hazm) ابن حزم (١٩٨٣). **الفصل في الملل والأهواء والنحل.** بيروت: دار المعرفة.

(al-Lalakai) اللالكائي، أبو القاسم هبة الله (شرح). **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين مِن بعدهم.** تحقيق أحمد سعد حمدان. مكة: دار طيبة، ١٩٨١.

Lewinstein, K. (1991). The Azariqa in Islamic Heresiography . *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54: 251-68.

Melchert, C. (1997). *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden: Brill.

Mourad, S. A. (2006). *Early Islam between Myth and History: Al-Hasan al-Baari (d. 110H/728CE) and the Formation of his Legacy in Classical Islamic Scholarship.* Leiden: Brill.

Ritter, H. (1933). "Studien zur islamischen Frömmigkeit I: Hasan al-Basri". *Der Islam* 21: 1-83.

Schwarz, M. (1972). "The Letter of al-Hasan al-Basri". *Oriens* 20: 15-20.

(al-Taymi) التيمي، إسماعيل بن محمد (حجة). **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة.** تحقيق محمد بن ربيع. الرياض: دار الراية للنشر والتوزيع، ١٩٩٠.

Turki, A. M. (2010). "Zahiriyya". *Encyclopaedia of Islam.* New edn. xi. 394.

Wansbrough, J. (1977). *Quranic Studies.* Oxford: Oxford University Press.

Watt, W. M. (1948). *Free Will and Predestination in Early Islam.* London: Luzac & Company.

Watt, W. M. (1959-60). "Created in his Image". *Glasgow University Oriental Society* 18: 38-49.

Watt, W. M. (1994). *Islamic Creeds: A Selection.* Edinburgh: Edinburgh University Press.



الفصل السابع عشر
التراث الكلامي الحنفي والماتريدية

أولريش رودولف

كان أبو حنيفة (ت. ١٥٠/٧٦٧) فقيهًا مبرِّزًا[١]؛ ولذلك ذاع صيته بين المسلمين، ولدىٰ علماء الدراسات الإسلامية، الذين ما انفكوا يؤكدون دوره الفقهي الريادي، وأثره الممتد في هذا الحقل. ويبدو -مع ذلك- أن تأثيره لا ينحصر في الفقه، فقد كانت لديه رؤية شاملة للعلم الديني، وجهوده في تحصيل «الفهم» (وهو المعنىٰ الأصلي للفقه) لم تكن محصورة في الجوانب الخُلُقية والتشريعية، ولكنها تضمنت أيضًا أفكارًا في مسائل كلامية، وفي المقالات الإيمانية المختلفة. وقد وضع الأساس -إبان صياغته لآرائه في هذه الموضوعات- لتراثين: المذهب الفقهي الحنفي، والمذهب الكلامي الحنفي (مستقلًا نوعَ استقلال عن الفقه). ولم يكن الأخير ذا أهمية كبيرة أولَ الأمر، ولا سيما إذا ما قورن بنظيره الفقهي، غير أنه تطور فيما بعد، متجليًا في واحد من أكثر المذاهب الكلامية السنية انتشارًا وذيوعَ صيت.

والحق أن تاريخ هذا المذهب الكلامي طويل جدًّا، وهو مدروس في عدة فصول من هذا الكتاب، فالفصل (٣٢) يدرس علم الكلام في الأراضي العثمانية، بينما يؤكد الفصل (٣٩) أنه لم يكن ثمة قطُّ تفسير واحد للمذهبين الأشعري

(١) أود أن أتوجه بالشكر لجمس ويفر James Weaver علىٰ ملاحظاته القيمة علىٰ النسخة الأولىٰ من هذا الفصل.

والماتريدي في عصري المماليك والعثمانيين، وإنما وجدت دائمًا تفسيرات مختلفة. وكان المذهب الكلامي الحنفي قد واجه -قبل بزوغ نجم المماليك والعثمانيين- تحدياتٍ وتحولات فكرية مهمة، سوف نعرض لتاريخها في الصفحات الآتية، التي تهدف إلىٰ وصف ما يمكن أن يُطلق عليه «فترة التكون» للمذهب؛ أي تطوره من أبي حنيفة إلىٰ القرن السادس/الثاني عشر. وسنصرف اهتمامنا إلىٰ ثلاث مراحل: (١) نشأة المذهب الكلامي الحنفي، وانتشاره في شمال شرق إيران، وذلك في أواخر القرن الثاني/الثامن، وأوائل القرن الثالث/التاسع. (٢) التحول الفكري للمذهب بفضل أبي منصور الماتريدي (ت. ٣٣٣/ ٩٤٤)، الذي فصَّل المذهب، وأعاد صياغته إعادة تامة، بالدفاع عنه ضد دعاوىٰ الحركات الكلامية المختلفة الأخرىٰ، كالمعتزلة. (٣) بزوغ مذهب الماتريدية الكلامي محكم البناء في أواخر القرن الخامس/الحادي عشر، وأوائل القرن السادس/الثاني عشر. والذي أراه أن هذه المرحلة الأخيرة ترجع إلىٰ جهود طائفة من متكلمي ما وراء النهر المبرزين، منهم: أبو اليُسر البزدوي (ت. ٤٩٣/ ١١٠٠)، وأبو المعين النسفي (ت. ٥٠٨/ ١١١٤)، والصفار البخاري (ت. ٥٣٣/ ١١٣٩)، وأبو حفص النسفي (ت. ٥٣٧/ ١١٤٢)، ويمكن أن تُفسر تاريخيًّا بوصفها ردَّ فعل لقوة تأثير المذهب الأشعري المتزايدة في شمال شرق إيران في ذلك الوقت.

(١)
نشأة المذهب الكلامي الحنفي

من حسن الحظ أن آراء أبي حنيفة الكلامية موثقة توثيقًا تامًّا، فقد رويت عنه رسالتان قصيرتان في مجال علم الكلام، بينما لم يبلغنا عنه في الفقه شيء مما كتب. وكلتا الرسالتين إلىٰ عثمان البَتِّي، الذي تخبرنا بعض المصادر (كتهذيب التهذيب لابن حجر، ٧: ١٥٣) أنه كان معاصرًا لأبي حنيفة، وكان من رواة الحديث، الذين دأبوا -في العموم- علىٰ نقد آرائه [أبي حنيفة]. وعلىٰ

الرغم من التشابه الظاهر بين الرسالتين، فلا سبيل إلىٰ القول بأنهما في طبقة واحدة [من الوثاقة]؛ لأنهما وصلتانا في ظروف متباينة. من أجل ذلك كانت نظرة البحث إليهما إلىٰ الآن مختلفة.

نشرت إحداهما (ولْنطلقْ عليها منذ الآن رسالة ١) في سنة ١٩٤٩، وانعقد الإجماع علىٰ موثوقيتها. وأكد شاخت ذلك (شاخت ١٩٦٤: ١٠٠ رقم ٤)، ثم أيد قولَه آخرون مرارًا (كوك ١٩٨١: ٣٠؛ مادلونج ١٩٨٨: ١٩؛ فان إس ١٩٩١-٧: i. ١٩٩٣). والحق أن الشواهد الماثلة فيها مدهشة، بحيث تقوم برهانًا كافيًا. فمن ذلك بعض الأدلة المنهجية (الرواية الواسعة للرسالة، فهي موجودة في عدة مخطوطات، ومنظور الرسالة الشخصي ولغتها، وافتقارها إلىٰ الأساليب الأدبية)، وكذلك يتناسب محتواها مع المصطلحات الدينية والفكر السائد في منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي.

أما الرسالة الأخرىٰ (ولْنطلقْ عليها منذ الآن رسالة ٢)، فتثير -خلافًا لسابقتها- إشكالات حقيقية، فهي محفوظة في مخطوطة وحيدة، لم تكتشف إلا حديثًا، ويبدو كذلك أن النص الباقي ناقص، فالعبارات الافتتاحية والصيغ الختامية غير موجودة، فلا سبيل إلىٰ الاعتماد عليها -بوصفها معيارًا لغويًّا- في توثيق صحة الرسالة. وزد علىٰ ذلك أن محتواها لا يتوافق ما هو معلوم عن أبي حنيفة، أو -بالأحرىٰ- مع المذهب الحنفي في عهده الأول. ومع ذلك، فلنا أن ننتهي -ما لم يظهر دليل جديد- إلىٰ أن هذه الرسالة (رسالة ٢) ترجع تاريخيًّا إلىٰ زمان قريب من زمان أبي حنيفة، دون أن نقطع بنسبتها إليه يقينًا (فان إس ١٩٩١-٧: i. ٢٠٤، ٢٠٦؛ رودولف Rudolph ١٩٩٧b: ٤٠، ٤٣).

وعلىٰ الرغم من هذه التحفظات، فإن كلتا الرسالتين بالغة الأهمية لما اشتملتا عليه من الأدلة والآراء العقدية. وتعرض (رسالة ١) خاصة لموضوع الإيمان والمعصية، أو -بالأحرىٰ- لموقف المؤمنين والعصاة. ولأبي حنيفة -في مناقشته لهذه القضايا- بعض الآراء المهمة، التي يمكن إيجازها فيما يلي: المؤمن هو من شهد بوحدانية الله، وأقر بنبوة محمد ﷺ. ولا يخرج عن وصف الإيمان باجتراح معصية، فالفرائض والأعمال لا تدخل في حد الإيمان، إنها

لا تعدو أن تكون توسيعًا [لمعنىٰ] التصديق برسالة النبي ﷺ. ولذلك لا تفاضل بين المؤمنين في الإيمان، فإيمان أهل السماء كإيمان أهل الأرض. والمؤمن الذي لا معصية لها من أهل الجنة، والكافر العاصي من أهل النار، وعصاة المؤمنين في المشيئة؛ ولذلك ينبغي الفصل في أمر عثمان وعلي إلىٰ الله؛ لأنهما جميعًا من أهل القبلة، ومن صحابة النبي ﷺ (فان إس ١٩٩١-٧: i. ١٩٤-٨، v. ٢٥-٨؛ رودولف b١٩٩٧: f.٣٨).

وتنحو الآراء العقدية التي تكشف عنها هذه الأقوال نحو المرجئة، وهو الأمر الذي لا سبيل إلىٰ التغافل عنه في ظل المناخ الفكري الذي ساد العراق في أثناء القرن الثاني/الثامن. وقد ذكر أبو حنيفة نفسه أنه بعث بهذه الرسالة دفاعًا عن نفسه، وبيانًا لموقفه، حين أرسل إليه عثمان البتي، يسأله عن نسبته إلىٰ المرجئة، وعن نشره آراءهم، وعن قوله: مؤمن ضال (لمن ارتكب معصية من المؤمنين) (رسالة ١: ٣٤ وما بعدها). وقد كان رد أبي حنيفة علىٰ هذه التهم دقيقًا جدًّا، فهو لم ينكر مصيره إلىٰ آراء هذه الفرقة، ولكنه أنكر أن يكون (المرجئة) هو اسمها الصحيح. وفي رأيه أن هذا الاسم لا يثبت شيئًا ولا يدل علىٰ شيء، وإنما هو إطلاق جرت به الألسنة في الجدل إشارةً إلىٰ أن من يُطلَق عليهم يُعدُّون من جملة المبتدعة. والحق أنهم أهل القرآن والسنة (رسالة ١: ٣٥، ٢-٣)، القائمون بالعدل، فهم -علىٰ التحقيق (أهل العدل، وأهل السنة) (رسالة ١: ٣٧، ٣٨-٩، ٤٤؛ وانظر: فان إس ١٩٩١-٧: i. ١٩٩f.).

وقد كان بوسع أبي حنيفة -علاوةً علىٰ البيان المتقدم- أن يزعم أن آراءه العقدية لا تنحصر في مقالات المرجئة، وهو ما تُجلِّيه الرسالة الأخرىٰ (رسالة ٢) التي بعث بها إلىٰ عثمان البتي أيضًا؛ إذ لم تدر رحاها علىٰ المرجئة، وإنما كانت في مسألة طال فيها ذيل الكلام والجدل بين الفرق الإسلامية في القرن الثاني/ الثامن (وربما شارك فيها الفقهاء)، وهي مسألة الاختيار والجبر.

أراد أبو حنيفة (أو كاتب هذه الرسالة بالأحرىٰ) أن يتحاشىٰ التصريح بجواب متطرف في هذه المسألة؛ ولذلك بادر إلىٰ الانتفاء من (أهل التفويض)، وهم الذين ينوطون فعل الإنسان بقدرته، وكذلك من (أهل الإجبار)، وهم الذين

يردون أفعال العباد إلىٰ قدرة الله مطلقًا (فان إس ١٩٩١-٧: v. ٣٤؛ رودولف b١٩٩٧: ٤٤). لقد أراد أن يستبدل بكلا القولين طريقًا وسطًا، يقوم بين هذين الطرفين أُحاديِّي الجانب. وفي الحق أن هذا النمط من التوسط لم يكن بِدعًا، فلقد نعلم أن بعض الفرق الدينية الأخرىٰ في القرن الثاني/الثامن قد جنحت إليه؛ كالإباضية، وشيعة الكوفة (فان إس ١٩٩١-٧: i. ٢٠٥). ومع ذلك، يبدو تصور فكرة «الطريق الوسط» في رسالة ٢ أصيلًا، وفيه شيات الفكر الحنفي. وإليك الحججَ الرئيسة في هذا النص: لقد خلق الله الناس، وأرشدهم جميعًا (مسلمين وغير مسلمين) إلىٰ الصراط المستقيم، وهو -إذ فعل- قد أقام الحجة عليهم، ثم أوحىٰ القرآن بعد ذلك، فكان آخر برهان، وأنعم علىٰ الناس بما خلق لهم من الجوارح التي بها يعملون، وعلىٰ ما عملوا بها يُحاسَبون ويُسألون. ومع ذلك، ما من أحد يفعل شيئًا، ولا يقع في الكون حدث إلا علىٰ وفق إرادة الله. فإذا نوىٰ الإنسان خيرًا، أوجده الله بقدرته وتوفيقه، وأثابه عليه، وإذا نوىٰ سوءًا، خذله الله بعدله (فأتىٰ الذنب)، أو حفظه من السوء بفضله. فلا شيء يقع إذن إلا بتخلية الله وحكمه في زمان وقوعه. وإنما يُذم الإنسان علىٰ ما بدر من نفسه؛ لأن الله ما كلف نفسًا إلا ما آتاها (فان إس ١٩٩١-٧: i. ٢٠٥؛ v. ٣٤.f؛ رودولف b١٩٩٧: ٤٤.f)[1].

لقد أصبحت الأفكار التي دارت حول (الطريق الوسط) -علىٰ نحو ما جاءت في رسالة ٢- سمة خاصة لعلم الكلام الحنفي فيما بعد، ويمكن أن تُعد -مع الأفكار المتعلقة بالإيمان والمعصية، والتي وردت في رسالة ١- نواة المذهب الكلامي الذي ارتبط باسم أبي حنيفة. وقد تطور المذهب بنجاح في العقود التي تلت موت أبي حنيفة، غير أن العجيب أن هذا التطور لم يكن في العراق، حيث كان يعيش أبو حنيفة نفسه. ويبدو أن السبب في ذلك أن المرجئة فقدت سريعًا وضعها الجيد في هذه المنطقة، في أثناء القرن الثاني/الثامن (فان إس ١٩٩١-٧:

(١) لعل معنىٰ الجملة الأخيرة يتضح بقول الإمام أبي حنيفة في كتاب (الفقه الأبسط، ص٤٣): «إن الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة، وهو معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله تعالىٰ فيه، وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية». (المترجم)

i ٢٢١ .i-٣٣). ولم تُجْدِ شروحُ أبي حنيفة وتبريراتُه شيئًا، فقد نال جنوحه إلىٰ المرجئة من سمعته. علىٰ أن الأمور سارت في منطقة جغرافية أخرىٰ علىٰ نحو مختلف؛ أعني شمال شرق إيران وما وراء النهر. ففي هذا الجزء من العالم الإسلامي، كان المرجئة قد وطدوا أركانهم -في مطالع القرن الثاني/الثامن- بوصفهم حركة دينية رائدة، وكان العلماء يستحسنون أخذ أبي حنيفة بأقوالهم، فمضىٰ كثير منهم إلىٰ الكوفة -طلبًا لمزيد من النصح- للأخذ عنه، ثم عادوا إلىٰ أوطانهم، فانتشرت آراء أبي حنيفة العقدية انتشارًا واسعًا في منطقتي شمال شرق إيران وما وراء النهر، اللتين أصبحتا -في أواخر القرن الثاني- الموطنَ الجديد للمذهب الكلامي الحنفي، وبقيتا كذلك لعدة قرون تلت (مادلونج ١٩٨٢؛ مادلونج ١٩٨٨: ١٤-٢٠؛ رودولف b١٩٩٧: ٢٥-٣٠).

وبعض العلماء الذين أسهموا في هذا الأمر مذكورون بأسمائهم في كتب التاريخ والتراجم، وخاصة أبا مقاتل السمرقندي (ت. ٢٠٨/ ٨٢٣) وأبا مطيع البلخي (ت. ١٩٩/ ٨١٤)، اللذين لعلهما أبرز من نقل الفكر الحنفي إلىٰ الشرق، وكلاهما أخذ عن أبي حنيفة في الكوفة. ومهما يكن من شيء، فقد خلّف كل منهما آثارًا مهمة، قصدت صراحةً إلىٰ نشر آراء أبي حنيفة الكلامية. فأما أبو مقاتل فهو صاحب كتاب «**العالم والمتعلم**»، الذي أضحىٰ فيما بعد مصدرًا نصيًّا لكثير من مصنفي الحنفية والماتريدية (فان إس ١٩٩١-٧: ii. ٥٦٠-٢؛ رودولف b١٩٩٧: ٤٥-٥٢). وأما أبو مطيع، فله كتاب «**الفقه الأبسط**»، الذي كان له من الأثر مثل ما لسابقه (فان إس ١٩٩١-٧: ii. ٥٣٦-٩؛ رودولف b١٩٩٧: ٥٧-٦٠).

وقد اتخذ كتاب «**العالم والمتعلم**» الشكل الأدبي لحوار بين أستاذ وتلميذه، حيث يكون التلميذ -وليس إلا أبا مقاتل نفسَه- باحثًا عن العلم، فيورد سلسلة من الأسئلة، يُفيض في الإجابة عنها أستاذُه: أبو حنيفة. وإنهما لفي حوارهما إذ يعرضان لكثير من الموضوعات التي مرت في الرسالة الأولىٰ إلىٰ عثمان البتي: فأبو حنيفة يشرح تعريفه للإيمان (الإقرار والاعتقاد دون العمل)، ويبين حقيقة مساواة إيمان البشر لإيمان الملائكة، وأن عصاة المؤمنين في المشيئة. ومع

ذلك، بدا الكتاب في تخطيطه أكثر تفصيلًا، وأشد اختلافًا عن رسالة ١، فقد أصبح الحجاج مع المخالفين -ولا سيما الخوارج- أشدَّ مراسًا. ومما جدَّ في الكتاب أيضًا أن الحديث عن العمل الصالح [التقوىٰ العملية] -وبخاصة عبادة الله- شغل محلًّا أكثر أهمية. ولنذكر -ختامًا- أنه منذ بداية الكتاب، والقارئ يجد تسويغًا مسهبًا لصنيع الفكر الكلامي العقلاني نفسه، وهو تسويغ مضت فيه المزاعم وراء تلك الملاحظات المنهجية القليلة الموجودة في رسالة ١ (رودولف b١٩٩٧: ٥٣-٧؛ وانظر: (فان إس ١٩٩١-٧: i. ٢٠٠-٤).

وإذا ما قارنا كتاب «**الفقه الأبسط**» بكتاب «**العالم والمتعلم**» وجدناه أقل تماسكًا، ففيه -في صورته الراهنة- ثغرات منهجية وتضارب في البنية والاصطلاح جميعًا، وهذا يسوغ بحق الزعم بأنه أعيدت كتابته بعد ذلك (ربما عدة مرات)، وأن صورته الأولىٰ تختلف عن هذه التي انتهت إلينا اليوم (فان إس ١٩٨٦؛ رودولف b١٩٩٧: ٦٠-٨). وعلىٰ الرغم من هذه الصعاب، فإن المخطط العام والجدل فيه يتلاءمان جدًّا مع مدونة النصوص التي أسلفنا الحديث عنها. فهو يعرض -في جميع أجزائه تقريبًا- للمسائل التي مرت في رسالة ١ (في كتاب «**العالم والمتعلم**»)، ورسالة ٢. وهذه المسائل إجمالًا هي: تعريف الإيمان، ومساواة إيمان أهل السماء لأهل الأرض، ومنزلة العاصي، والجزاء في الآخرة، وإرجاء الحكم علىٰ المؤمن العاصي، وتأكيد التوسط بين الجبر وحرية الإرادة. وقد خصَّ المؤلف هذه المسألة الأخيرة بمزيد عناية، فساق تفصيلات وبراهين جديدة، كمفهوم الاستطاعة (الفقه الأبسط، ٤٣، ٥-٧). ثم إن الكتاب استجدَّ -علاوة علىٰ ما تقدم- موضوعات ليس للمذهب [الكلامي] الحنفي سابق عهد بها؛ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوضع الوجودي لصفات الله. علىٰ أن هذا البحث الأخير -لسوء الحظ- جزء من فصل، يبدو أنه أعيدت كتابته، فنال الشك من صحته (رودولف b١٩٩٧: ٦٨-٧٧؛ وانظر: فان إس ١٩٩١-٧: i. ٢٠٧-١١).

وعلىٰ أي حال، لم تكن موضوعات الكلام الخاصة، كذات الله وصفاته، في مركز علم الكلام الحنفي بخراسان وما وراء النهر، في أثناء القرن الثالث/

التاسع، بل جعلت همها بحث المسائل التي عرض لها أبو حنيفة في القرن الخالي. وقد أسس حنفيو الشرق -اتباعًا لهذه الخطة- مذهبًا كلاميًّا فتيًّا، غدا -آخر الأمر- أهمَّ حركة دينية في تلك المنطقة. وتأكد ذلك بقرار حكام خراسان وما وراء النهر السامانيين اتخاذه مذهبًا رسميًّا في مطلع القرن الرابع/العاشر، ثم ما عتم قرارهم حتىٰ توطدت أركانه.

وقد أمر بعضهم عالمًا حنفيًّا، يدعىٰ الحكيم السمرقندي (ت. ٣٤٢/٩٥٣) بتلخيص أصول الإيمان في كتيب، فأجابه بتصنيف **«الرد علىٰ أصحاب الأهواء المسمىٰ بالسواد الأعظم علىٰ مذهب الإمام أبي حنيفة»** (مادلونج ١٩٨٢: ٣٩؛ مادلونج ١٩٨٨: ٣٠؛ وانظر في تفصيل ذلك: مقدمة النسخة الفارسية من **«السواد»**). والظاهر من عنوان الكتاب أنه يعرض للفِرَق والمقالات. والحق أنه قد تضمن قائمة طويلة بالفرق التي يردُّ عليها (فان إس ٢٠١١: .i ٤٤٨-٥٣). علىٰ أنه -في حقيقة أمره- لا يعدو أن يكون (عقيدة) تعرض -مع تغييرات يسيرة- جميع المعتقدات الحنفية التي مرت بنا في النصوص السابقة (الإيمان، وموقف العاصي، وحرية الإرادة والجبر، والحكم علىٰ الصحابة، والإيمان بالآخرة، والوعد والوعيد في الدار الآخرة، والأمة، والقرآن، مع بعض المقالات في الله وصفاته). والكتاب يمثل -والحال هذه- أنموذجًا رسميًّا للمذهب الأرثوذكسي (السني) في أراضي السامانيين، حيث تداوله الناس بالعربية، ثم بالفارسية مترجمًا، منذ نهاية القرن الرابع/التاسع، فما بعد ذلك (رودولف b١٩٩٧: ١٠٦-٣١؛ فان إس ١٩٩١-٧: .ii ٥٦٤.f).

(٢)
تحول علم الكلام الحنفي على يدي أبي منصور الماتريدي (ت. ٣٣٣/٩٤٤)

لم يعد المذهب الكلامي الحنفي -حين كتب الحاكم السمرقندي عقيدته- مذهبًا واحدًا، بل لقد غدا التنوع وشيكًا، ودلائل الافتراق في التأويل والوجهة شاخصة. علىٰ أن ذلك لا يعني أن كتاب (السواد الأعظم) فقد قيمته التاريخية، فهو يقدم -بيقين- وصفًا صحيحًا للتيار الحنفي، علىٰ نحو ما كان يُفهم -في أقل تقدير- في شمال شرق إيران وفيما وراء النهر. لكن نبتًا جديدًا أخذ في الظهور علىٰ جانبي هذا التيار، كان له أثر -علىٰ المدىٰ البعيد- في المذهب الحنفي عامة، كما أنه مهد السبيل إلىٰ تفسيرات جديدة لما خلَّف من تراث، كالذي كان من أبي منصور الماتريدي مثلًا.

وأحد العناصر [التي أدت إلىٰ ما تقدم] كان ظهور مدرسة الكلام الحنفي في غرب إيران، وخاصة في الري. وقد كان ذلك ثمرة جهود أبي عبد الله الحسين النجار (توفي نحو ٢٢٠/ ٨٣٥)، فقد نمّىٰ هو وتلامذتُه - ولا سيما العالم النابه البُرغوث [كذا، ولعله بُرغوث] (ت. ٢٤٠/ ٨٥٥ أو ٢٤١/ ٨٥٦) -مذهبًا كلاميًا دقيقًا، يجمع إلىٰ مقالات الحنفية أقوالا مأخوذة -بيقين- من المعتزلة، وبخاصة ضرار بن عمرو (فان إس ١٩٩١-٧: iv. ١٤٧-٧٠).

والظاهر أنه لم يكن لهذا الحدث كبير صلة بمتقدمي حنفية الشرق، فهم -إذا قارنت مذهبهم بمقالة النجار- شديدو الوفاء لآراء أبي حنيفة، ولم تكن النقاشات الكلامية -في العموم- شغلهم الرئيس. ومع ذلك، لما غدا الكلام -علىٰ مدىٰ الأيام- موضع عناية الحنفية فيما وراء النهر، كان عليهم أن يلتفتوا إلىٰ أقوال النجارية (رودولف b١٩٩٧: ١٨٠-٣).

وثمة عنصر آخر مهم في هذا السياق، وهو ظهور الكرامية، فقد استحدث هؤلاء -تأسيسًا علىٰ آراء ابن كرام (ت. ٢٥٥/٨٩٦)، وموطنه سجستان-

أنموذجًا جديدًا من التصور الديني والتقوىٰ العملية [العمل الصالح]، كان جاذبًا لكثير من المسلمين في غرب إيران (فان إس ١٩٩١-٧: .iv ٦٠٩.f). وما من شك في أن بعض الأفكار التي أشاعها الكرامية مستلهمة من التصوف. غير أنهم [مسلمي غرب إيران] كانوا -في مسائل الاعتقاد والفقه جميعًا- سلالة الحنفية في الأساس (مادلونج ١٩٨٨: ٤٠-٢؛ رودولف b١٩٩٧: ٨٤-٦). وبذلك أصبحت هذه الطائفة [الكرامية] منافسًا مهمًّا للمذهب الحنفي في المنطقة، مما حمل هذا الأخير علىٰ مجابهة هذا التحدي بالقيام بتعديل في مقالاته وحججه.

وههنا مسألة أخرىٰ لا بد من الالتفات إليها، تتعلق بالتطور الداخلي للمذهب الحنفي بخراسان وما وراء النهر؛ إذ من الجائز أن يكون تنوعه إلىٰ طوائف واتجاهات قد حدث في مرحلة سابقة علىٰ ما يعتمده البحث الحديث في العموم. ومما يؤسف له أنه ليس لدينا أي أثر كلامي لعالم حنفي من شمال شرق إيران وما وراء النهر، خلال القرن الثالث/التاسع (رودولف b١٩٩٧: ٧٨-٨٠). وجماع ما انتهىٰ إلينا إلىٰ الآن -من كتب التراجم المتأخرة- أن بعضهم -كأبي نصر الإيادي (توفي نحو ٢٧٧/ ٨٩٠) مثلًا، الذي كان من شيوخ الماتريدي- كان مشتغلًا بالمسائل الكلامية، بل لعله كتب في موضوعات الكلام (رودولف b١٩٩٧: ١٤٥-٩). ومع ذلك، اكتُشف حديثًا في إسطنبول مخطوط (شهيد علي باشا ١٦٤٨/II، fols a١٨-b١٦٨)، يحتوي علىٰ شرح لـ«**جمل أصول الدين**» لأبي سلمة السمرقندي (راجع في هذا الكتاب: المبحث الثالث). وقد جاء في هذا الشرح أن فريقين حنفيين مختلفين كانا موجودين في سمرقند، في القرن الثالث/التاسع: فأما أحدهما، فكان ذا وجهة كلامية، ويمثله بعض العلماء، كأبي سليمان الجوزجاني وأبي نصر الإيادي، الذي كان يدرس في المدرسة المسماة بـ(دار الجوزجانية). وأما الفريق الآخر فأعرض عن الكلام واتخذه ظِهريًّا، ويمثله علماء أثريون، كأبي بكر وأبي أحمد الإياديين (وكلاهما ولد أبي نصر)، والحكيم السمرقندي (فون كوجِلجِن von Kugelgen ومومينوف Muminov ٢٠١٢: ٢٨٢-٧؛ أك Ak ٢٠١٢: ٤٣٦-٤٦). والحق أن هذا التأكيد مهم، ويقتضي زيادةَ إثبات من مصادرنا، ولكنه وضع منظورًا جديدًا، يقتضي مزيدًا من البحث.

فإذا صرفنا النظر عن هذه التطورات، التي تتصل جميعها -بوجه أو بآخر- بالحنفية، تعينت الإشارة -في الختام- إلىٰ حدث آخر، هو وصول أو -لنكون أكثر دقةً- عودة المفكر المعتزلي الشهير أبي القاسم الكعبي (ت. ٣١٩/ ٩٣١) إلىٰ شمال شرق إيران. لا شك أن هذا الحدث خارج عن تاريخ الحنفية، وأنه -في بعض أمره- عرَضي، ولكن أثره في المذهب الحنفي فيما وراء النهر لا مغالاة في إثباته. وأصل الكعبي من بلخ، غير أنه أخذ الكلام عن الخياط (توفي أواخر القرن الثالث)، الذي علمه مقالات معتزلة بغداد، ثم عاد إلىٰ إيران، فوَزَرَ في طبرستان أولا، ثم في بلخ آخرًا (فان إس ٢٠١١: f.٣٢٨؛ وانظر: العمري ٢٠٠٦: ١٠٨-١٥).

وذاع صيت الكعبي في موطنه متكلمًا وأستاذًا، حتىٰ إن الماتريدي أقر بمكانته حين ذكر في بعض المواضع من كتاب «**التوحيد**» أن المعتزلة يعدونه إمام أهل الأرض (التوحيد، ٧٨. ٦). وهذه الملاحظة إن تكن ساخرة بلا شك، فإنها تومئ إلىٰ أن وراءها نوعَ إكبار. ومن الواضح أن الماتريدي استشعر الخطر في مقالات منافسه؛ فلم يكن مثيرًا للدهَش أن تكون كتبه مشحونة بالإشارة إلىٰ آرائه، بل إنها تتبدىٰ أحيانًا في صورة دفاع ممتد ودقيق عن الفكر الكلامي الحنفي ضد هذه الآراء.

ويبدو أن الماتريدي لم يبرح -خلافًا لمنافسه- موطنه من لدن ولادته. فقد ولد -كما أخبرتنا كتب التاريخ والتراجم المتأخرة- في سمرقند (نحو سنة ٢٥٧/ ٨٧٩ تقريبًا)، ومات بها سنة ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م. ولا علم لنا تقريبًا بشيء سوىٰ ذلك، ولعل هذا يعني أنه لم يكن [في حياته] حادث مثير أو غير مألوف، يستحق الرواية (سيرسه Ceric ١٩٩٥: ١٧-٢٣؛ رودولف b١٩٩٧: ١٣٥-٤٣). ولدينا معلومات كثيرة عن مؤلفاته، التي تشمل موضوعات كثيرة، منها علم الكلام، وتفسير القرآن، والجدل مع المعتزلة «**بيان وهم المعتزلة**»، و«**رد الأصول الخمسة**»، و«**رد أوائل الأدلة للكعبي**»، و«**رد كتاب الكعبي في وعيد الفساق**»، والإمامية «**رد كتاب الإمامة لبعض الروافض** »، وله تصانيف في الفرق أو في المقالات «**كتاب المقالات**»، وفي الفقه «**مأخذ الشريعة**»، وفي فن الجدل «**كتاب**

الجدل»، «**رد تهذيب الجدل للكعبي**» (سيرسه ١٩٩٥: ٣٥-٦١؛ رودولف b١٩٩٧: ١٢٨-٢٠١؛ داكاش Daccache ٢٠٠٨: ٣٩-٤١؛ وانظر: فان إس ٢٠١١: f.٤٤٧). ويدل هذا وحده على أن الماتريدي لم يكن ذلك المؤلف الديني الأثري ضيق العطن، وإنما كان باحثًا تضلع من جميع العلوم التي تتعلق بالتعليم الديني العالي. على أن معظم تواليفه -وا أسفًا!- مفقودة، سوى كتابين، هما زُبدة أعماله، قد بقيا: تفسيره المطول للقرآن، الموسوم بـ«**تأويلات القرآن**»، أو «**تأويلات أهل السنة**» كما جاء في بعض المصادر، وكتابه الكلامي ذو الأهمية الكبيرة «**كتاب التوحيد**».

ونص كتاب «**التأويلات**» محفوظ في أكثر من ثلاثين مخطوطة؛ ويعني ذلك شدة إقبال العلماء اللاحقين على قراءته، واحتفاءهم به، وخاصة في العصر العثماني (جوتس Gotz ١٩٦٥). وقد أكد الباحثون المحدثون غير مرة أهميته وأصالته (رحمان Rahman ١٩٨٢؛ جيليوت Gilliot ٢٠٠٤. وانظر: فان إس ١٩٩١-٧: v. ٤٤٦، ٤٥٣)، ولكن لم يزل من النادر إلى وقتنا هذا أن يُتخذ موضوعًا للبحث (انظر مع ذلك: رفيق Rofiq ٢٠٠٩). ولعل سببَ ذلك كبرُ حجمه، وأن طبعته المحققة الكاملة إنما أتيحت بأخَرة (تأويلات)، بعد أن ظهرت له عدة نشرات منقوصة، تُعوزها الوثاقة.

ولم يكن الأمر كذلك في «**كتاب التوحيد**»، فقد حُفظ في مخطوطة وحيدة (مخطوط جامعة كامبردج. المكتبة إضافة ٣٦٥١)، ناقصة، مليئة بالأخطاء (جيماريه ١٩٨٠: ١٧٥-٨). وطبع مرتين: إحداهما نشرة خليف، في سنة ١٩٧٠، والأخرى نشرة طوبال أوغلي وآروتشي في سنة ٢٠٠٣ (توحيد)؛ ولذلك حظي بعناية الباحثين، فقامت عليه عدة دراسات بين مقالات ورسائل علمية (سيرسه ١٩٩٥؛ رودولف b١٩٩٧؛ داكاش ٢٠٠٨).

وقد أشارت هذه الدراسات إلى أن «**كتاب التوحيد**» قَمِنٌ بأن يعتبر خلاصة كلاميَّة حقيقية. وهو يباين في بنيته جميع ما أسلفنا ذكره من تواليف الحنفية مباينة تامة، بل إنه يحذو حذو كتب الكلام التي صنفها المعتزلة في مطالع القرن الثالث/التاسع (رودولف b١٩٩٧: ٢٢١-٤٥؛ داكاش ٢٠٠٨: ٤٩-٦٧). ولعل

كتاب الماتريدي مستلهَمٌ من بعض الكتب الاعتزالية؛ أعني «**كتاب التوحيد**»، لمحمد بن شبيب (الذي مات في منتصف القرن الثالث/التاسع)، الذي اتخذه الماتريدي -فيما يبدو- مصدرًا له فيما ينقله عن الفرق والمقالات. علىٰ أن فقد كتاب ابن شبيب أحال هذا الكلام محض ظن، لا سبيل إلىٰ إقامة البرهان عليه (رودولف b١٩٩٧: ٢٥١-٣؛ وانظر: فان إس ٢٠١١: ١٦٣-٥). وثمة سمة بارزة أخرىٰ في «**كتاب التوحيد**» للماتريدي، وهي إفساحه المجالَ في جدال خصومه من المتكلمين، وهذا اختلاف ظاهر عما كانت عليه تصانيف الحنفية المتقدمة، ومنها كتاب «**السواد الأعظم**» لمعاصره الحكيم السمرقندي، الذي كان يُدَّعىٰ -رغم كل شيء- أنه (رد علىٰ أصحاب الأهواء). والحق أن الخصوم الذين هاجمهم الماتريدي كانوا كثيرين، ومنهم أصحاب الديانات الأخرىٰ، وذوو الفلسفات الخاصة؛ كاليهود، والنصارىٰ (جريفيث Griffith ٢٠١١)، والثنوية بأنواعها (الزرادشتية، والمانوية، والمرقيونية، والديصانية)، والتراث الفلسفي الهلليني المشار إليه بكلمة دهرية (ورئيسها المزعوم أرسطو)، وبعض الفرق الخاصة الأخرىٰ (السُّمَنية، والسوفسطائية، والصابئة). علىٰ أن مقصده الرئيس كان أولئك المفكرين المسلمين ذوي الآراء المختلفة، ونال بعضهم منه اهتمامًا خاصًا، كالكعبي، ومحمد بن شبيب، والنجار، والمفكر الإسماعيلي محمد بن أحمد النسفي (الذي قتل ببخارىٰ في سنة ٣٣٢/ ٩٤٣). ولكنه ذكر كذلك جهم بن صفوان، ومقاتل بن سليمان، والبرغوث، والنظام، وجعفر بن حرب، والأصم، وآخرين سماهم بأسمائهم (رودولف b١٩٩٧: ١٦٢-٩٧؛ وانظر: داكاش ٢٠٠٨: ٣٩-٤٣).

وقد شرح الماتريدي -قبل أن يأخذ في الرد علىٰ مخالفيه- مبادئ نظريته المعرفية (التوحيد، ٣-٢١). فذهب -كالمعهود عند متقدمي المتكلمين- إلىٰ وجود ثلاثة أسباب للعلم: العِيان، والأخبار، والنظر. وإن المرء ليسعه أن يتبين -في مفتتح الكتاب- خصيصة حنفية، خلاصتها التأكيد علىٰ أهمية النظر العقلي، علىٰ نحو لم يكن معهودًا عند مفكري أهل السنة في ذلك العهد. فالماتريدي يرىٰ أن بوسعنا معرفة وجود الله، وتمييز الحسن والقبيح، من غير طريق الوحي؛ أي بمحض العقل. وهذا القول موافق لما كان عليه أبو حنيفة، ولكنه بعيد كلَّ البعد

عن الأشعري مثلًا (رودولف ١٩٩٢: ٧٨-٨٥؛ سيرسيه ١٩٩٥: ٦٧-٧٤؛ داكاش ٢٠٠٨: ١١٩-١٢١؛ وانظر: ناصر ٢٠٠٥).

وثاني القضايا التي عرض لها كتاب التوحيد هي (ما وراء) البنية الطبيعية للعالم (التوحيد، ٢٥-٣٣؛ وانظر: ٦٢-٩ و١٦٢-٣)، وإن كان ما قاله الماتريدي في هذا الشأن نزرًا، يفتقر إلىٰ تمام الوضوح. وليس يخفىٰ أنه لم يقل بالمذهب الذري، وإن كان المصير إلىٰ هذه النظرية شائعًا بين معظم معاصريه. أما هو فذهب إلىٰ أن الجسم يتكون من (طبائع)، ولعله يريد بها الطبائع الأربع: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة. وخصيصتُها تدافعها؛ ولذلك تظل منفصلة ما لم يجمعها الله، ويودعها الأجسام. والماتريدي يقول بوجود (الأعراض)، التي يُراد بها إيجادُ الصفات المتغيرة (الحركة، والسكون، واللون، إلخ) في الأجسام (الطبيعية). لكن كل ذلك غير مفصَّل حقيقةً في كتاب (التوحيد)؛ ولذلك فنحن بحاجة إلىٰ أدلة أخرىٰ -لعلها تكون من نشرة التأويلات الحديثة- تعيننا علىٰ مزيد من حسن الفهم لمذهبه في الطبيعيات (راجع في هذا: فرانك Frank ١٩٧٤؛ رودولف b١٩٩٧: ٢٦٨-٩١؛ دناني Dhanani ٢٠١٢).

وقد توسع الماتريدي -خلافًا لما تقدم- في بسط آرائه في صفات الله، ففصَّل القول، وأحكم البناء، حتىٰ إن هذا الموضوع شغل القسم الأكبر من كتاب (التوحيد)، وفيه فصول حوت آراءه وحججه، وأخرىٰ فيها ردود مسهبة علىٰ مخالفيه، من مسلمين وغير مسلمين (التوحيد، ٣٤-٢٦٨). وأهم صفات الله عنده: الوحدانية، ومخالفة الحوادث، والاختيار، والقدرة، والإرادة، والعلم، والتكوين. وهو يرىٰ أن هذه الصفة [التكوين] صفة فعل إلهية قديمة، وهذه خصيصة أخرىٰ يخالف بها المذهب الكلامي الحنفي والماتريدي سائر المذاهب الإسلامية (سيرسيه ١٩٩٥: ١٨٧-٩٣؛ رودولف ١٩٩٧: ٣١١-١٨؛؛ داكاش ٢٠٠٨: ٣٢٧-٣١). فإذا تجاوزنا هذا، وجدنا في كتاب (التوحيد) بحثًا في الحكمة الإلهية، إن يكن قصيرًا، فهو في غاية الأهمية؛ وذلك أنه يبين أن الإطار المفاهيمي لمذهب الماتريدي الكلامي شديد الأصالة، بحيث يباين جوهريًّا المفاهيم الكلامية لدىٰ المعتزلة والأشعري جميعًا. لقد ذكر أن الله مطلقُ القدرة والاختيار في خلق ما يريد، وفي وضع كل شيء علىٰ مقتضىٰ أحكامه. وهذا يتضمن أن لله أن يحدد -كيف شاء- (الحسن) و(القبيح)، اللذيْن لا يُعدان -في

رأي الماتريدي- معايير موضوعية. لكن الله حكيم عادل، فلا موضع للسفه في فعله، بل قد «وضع كل شيء موضعه» (التوحيد، ١٥٢. ١ ٢؛ ١٧٠ وما بعدها؛ ١٨١. ٢؛ ١٩٢ وما بعدها)، فتحصل من ذلك أن العالم نظام كامل، وأن العقل يسعه إدراك البنية الوجودية، والمعايير الخلقية (رودولف b١٩٩٧: ٣٣٠-٤؛ رودولف ٢٠١٢).

وقد جرىٰ ذكر الحكمة أيضًا في بحث الماتريدي للموضوع التالي (النبوات) (التوحيد، ٢٧١-٣٤٠)، فهو يرىٰ أن الأنبياء لم يُبعثوا لتعليم الدين فحسب، وإنما للدلالة علىٰ منافع الدنيا أيضًا. والحق أن هذه الفكرة كان قد فصّل القول فيها -في أواخر القرن الثالث/التاسع- المعتزلي (المنشق) ابن الراوندي (فان إس ١٩٩١-٧: iv. ٣٢٠-٦). ومما يلفت النظر أن الماتريدي لم يتردد في النقل عنه في هذا السياق (فان إس ١٩٩١-٧: iv. ٣٢٠-٦).

وتعرض الأجزاء المتبقية من الكتاب لأفعال العباد، وعلاقتها بالقضاء والقدر (التوحيد، ٣٤٣-٥١٤)، وللكبيرة وعقوبتها (التوحيد، ٥١٧-٩٨)، وللإيمان (التوحيد، ٦٠١-٤٢). ومعلوم أن كل هذه الموضوعات قد نوقشت تفصيلًا في الكتب الحنفية السابقة، فلم يكن عجيبًا أن يدافع الماتريدي -في هذه الفصول- عن مثل ما دافع عنه أسلافه من المتكلمين. ومع ذلك، تبدو طريقته في العرض مختلفة، بل إنه يغير في بعض الأحيان المقالات الحنفية المعهودة بإدراج عناصر مفاهيمية جديدة فيها، كالذي صنعه خاصة في بحثه في مسألة أفعال العباد، حيث نقحها، وأمدها بعدة تفسيرات جديدة، كاختيار الإنسان، واستطاعته أو قدرته، أو استطاعاته علىٰ الفعل، وهما اثنتان: استطاعة الأسباب والأحوال، وهي ملازمة له بمقتَضىٰ خلقته الطبيعية، واستطاعة الفعل، وهي حاليَّة (سيرسيه ١٩٩٥: ٢٠٨-٢٣؛ رودولف b١٩٩٧: ٣٣٦-٤٣؛ وانظر: داكاش ٢٠٠٨: ٣٣٥-٨).

(٣)
بزوغ الماتريدية

أفضت آراء الماتريدي -علىٰ المدىٰ البعيد- إلىٰ إحداث تحول عميق في الفكر الحنفي. أجل . . لم يحدث هذا التحول عقب وفاته مباشرة، وإنما اقتضىٰ المسير في طريق طويلة، يمكن تقسيمها إلىٰ ثلاث مراحل متمايزة، سوف نعرضها هنا في صورة نتائج: **فالمرحلة الأولىٰ**، التي تمتد إلىٰ نهاية القرن الرابع/العاشر، خِلوٌ من وقوع أي شيء ذي أهمية في التطور اللاحق. لقد كان للماتريدي -إذ كان شيخًا ذا مكانة- أصحاب بلا شك، أهمهم أبو سلمة السرقندي، الذي وضع مختصرًا لكتاب **(التوحيد)**، وهو **(جُمل أصول الدين)**. علىٰ أن أكثر علماء الحنفية -ممن كانوا يعيشون فيما وراء النهر، في النصف الثاني من القرن الرابع/العاشر- لم يكونوا علىٰ علم بالماتريدي. بل إنهم ما فتئوا يأخذون بالفهم الموروث للدين، علىٰ نحو ما عرفوه قبلُ في تلك البلاد. ولعل خير مثال علىٰ ذلك: أبو الليث السمرقندي (ت. ٣٧٣/ ٩٨٣)، الذي صنف كثيرًا من الكتب العقدية، منها عقيدة، وتفسير مطول للقرآن، وبعض الكتب العامة، كـ«**بستان العارفين وتنبيه الغافلين**»، ولكنه لم يذكر الماتريدي في واحد منها، وإنما صرح بمعتقد يطابق المثال الموجود في كتاب «**السواد الأعظم**» للحكيم السمرقندي. والحاصل أنه كان من الممكن أن يبقىٰ المرء -في أواخر القرن الرابع/العاشر- حنفيًّا حقًّا، دون أن يتعمق موضوعات الكلام المتخصصة. ولعل سبب ذلك أن بلاد ما وراء النهر لم تَبْلُ -لذلك العهد- تحديًا كلاميًّا خاصًّا (رودولف a١٩٩٧: f.٣٩٧؛ رودولف b١٩٩٧: ٣٥٧).

ولم تتغير الحال إلا في مطالع القرن الخامس/الحادي عشر، حيث بدأت **المرحلة الثانية** من التطور، والتي تتميز بتنبه حنفية ما وراء النهر للمذهب الأشعري. والحق أن الأشعرية كانوا قد أرسوا دعائمهم نوعَ إرساء علىٰ أعتاب تلك البلاد، فمنذ نهاية القرن الرابع/العاشر فصاعدًا، وأحدُ أهم مراكزهم الفكرية

نيسابور، التي كانت تباهي بهذين العالمين الناطقين باسم الأشعرية: ابن فُورَك (ت. ٤٠٦/١٠١٥)، والإسفراييني (ت. ٤١٨/١٠٢٧). ولم يكن علم أحد الفريقين بالآخر إلا مسألة وقتية. وإذا لم تكذبنا المصادر، فقد وقع ذلك نحو منتصف القرن الخامس/الحادي عشر على الأكثر، ففي ذلك الوقت ذكر الأشعري، أبو بكر الفوركي (ت. ٤٧٨/ ١٠٨٥) «متكلمي ما وراء النهر» (جوتس ١٩٦٥: ٥٠، رقم ٣). وفيه أيضًا ورد ذكر الأشاعرة في كتابٍ لأحد متكلمي ما وراء النهر، وهو كتاب «**التمهيد في بيان التوحيد**»، لأبي شكور السالمي (التمهيد، .fo ٤١a: ١-٣). على أن الصلة بين الفريقين كانت ظاهرة الاضطراب منذ البداية، فقد عاب كل منهما على الآخر آراءه المغلوطة في صفات الأفعال الإلهية، وخاصة (التكوين). وبقي -مع ذلك- عنصر جامع بينهما، له أهمية في هذا السياق: فلا الفوركي أشار إلى كتاب التوحيد ولا أبو شكور السالمي، ولا أحدثا للماتريدي ذكرًا (رودولف ١٩٩٧a: f.٣٩٨؛ رودولف ١٩٩٧b: f.٣٥٧).

وكأن هذا الذكر [للماتريدي وتصانيفه] محتجَنٌ **للمرحلة الثالثة**، التي تبدأ في نهاية القرن الخامس/الحادي عشر. لقد كانت هذه الحقبة زاخرةً بالأحداث؛ إذ غلب الجدالُ مع الأشعرية على علم الكلام لدى حنفية ما وراء النهر، حتى انتهى بهم الأمر إلى أن اتخذوا الماتريدي إمامًا. وقد روى كيفيةَ حدوث ذلك كاتبان حنفيان مبرزان، أحدهما أبو اليسر البزدوي (ت. ٤٩٣/ ١١٠٠)، الذي قص علينا أن الجدل في صفة (التكوين) أمسى أشد ضراوةً، وأن الأشاعرة أغلظوا في حجاجهم لعلماء ما وراء النهر، ولكن مقالة الأخيرين -في أن الله خالقٌ لم يزل- أهم ما يمتاز به مذهبهم. وقد عمد البزدوي -تعضيدًا لرأيه- إلى حجة زائدة، شديدة الأهمية في هذا السياق، وهي أن أبا منصور الماتريدي قد قال بقِدَم صفة (التكوين)، وهو بذلك متبع للرأي الحنفي الموروث (أصول، ٧٠، ٥ وما بعدها).

أما الرواية الأخرى، فكانت أحسن تفصيلا، وهي لأبي المعين النسفي (ت. ٥٠٨/ ١١١٤)، الذي يعد أشهر عالم حنفي في تلك الفترة، والمؤسس

الحقيقي للمذهب الماتريدي. لقد ذكر أن ثلاثة من الأشاعرة هم الذين هاجموا حنفية ما وراء النهر هجومًا ضاريًا، اقتصر اثنان منهم علىٰ جدل قصير، بينما بلغ الثالث المدىٰ في إصراره وتوقحه، حيث ذهب إلىٰ أن علماء ما وراء النهر مبتدعة كفار؛ لأن ما قالوه بشأن صفة (التكوين) لم يُروَ عن أحد من السلف، وإنما هو بدعة حدثت بعد الأربعمائة من الهجرة (١٠١٠م) في شمال غرب إيران (تبصرة، ١: ٣١٠. ٨-٣١٦. ١٠). والحق أن أبا المعين قد أطال النفَس في الرد علىٰ هذا الهجوم، واستكثر الأدلة (تبصرة، ١: ٣١٦-٧٢؛ وانظر: مادلونج ٢٠٠٠: ٣٢٤-٣٠). والطريف أن أحد هذه الأدلة كان استطرادًا مطولًا في تاريخ المذهب الحنفي في المشرق (تبصرة، ١: ٣٥٦. ٦-٣٦١. ٨). وقد بدأ بالقول بأن أئمة أصحاب أبي حنيفة جميعًا فيما وراء النهر وخراسان كانوا -منذ البداية- علىٰ ما ذهب إليه هو نفسه في صفات الله، وآية ذلك وجود سلسلة متصلة من أهل العلم جيلًا بعد جيل، من لدن أبي حنيفة إلىٰ نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وأهم هؤلاء العلماء -والكلامُ لأبي المعين- الماتريديُّ، الذي هو أعرف الناس بمذهب أبي حنيفة (تبصرة، ١: ١٦٢، ٢-٣)، والذي نافح عن مقالاته بفصاحته وغزارة علومه، وجودة قريحته، حتىٰ لو لم يكن بين متكلمي الحنفية سواه لكان كافيًا؛ لأن من وقف علىٰ تصانيفه، **عرف أنه المخصوص بكرامات ومواهب من الله تعالىٰ، المؤيَّدُ بمداد التوفيق، ولطائف الإرشاد والتسديد من الغني الحميد، وأن ما اجتمع عنده وحده من أنواع العلوم المِلِّية والحِكمية ما يجتمع في العادات الجارية في الكثير من المبرزين المحصلين** (تبصرة، ١: ٣٥٨. ١٥-٣٥٩. ١٤).

والحق أن أبا المعين لم يكن بالغ النقمة علىٰ الأشاعرة، وإنما تتباين مواقفه منهم بتباين الموضوعات التي يباحثهم فيها، فهو ينقدهم نقدًا لاذعًا حين يجادلهم في صفة (التكوين)، وهو يوقرهم حين يعرض -مثلًا- لمذهبهم في العدل الإلهي، والقدر، وحرية الإرادة (مادلونج ٢٠٠٠: ٣٢٠-٤). ومع ذلك، لم تكن المنافسة بين المعسكرين محل نزاع، ويبدو أنها حملت أبا المعين علىٰ أن يؤكد علوَّ كعب المذهب الحنفي المشرقي واستمراريتَه، وعلىٰ أن يلح في الحديث عن

سعة علم ممثله: أبي منصور الماتريدي. وفي الحق أنه كان واسع الخطو في النقل عنه في تصانيفه، وكان نادرًا ما يخرج عن قوله. والمسألة الوحيدة التي فارق فيها أبو المعين مذهب الماتريدي هي مسألة (الطبائع) التي تتكون منها الأجسام الحسية؛ إذ مال أبو المعين إلىٰ المذهب الأكثر شيوعًا آنذاك، وهو النموذج الذري (تبصرة، ١/ ٤٤-٦٠)، وإليه ذهب من قبل أبو شكور السالمي (تمهيد، fols b٢٤-a٢٦)، وأبو اليسر البزدوي (أصول، f.١١). وفيما عدا ذلك من القضايا كان أبو المعين يأخذ بأقوال الماتريدي، لا يخرم منها حرفًا، بل كان في شرحه له أكثر وضوحًا وأتم بيانًا من الماتريدي نفسه في كتاب «**التوحيد**». وليس ذلك مقصورًا علىٰ كتابه الأكبر «**تبصرة الأدلة**»، بل تراه في «**التمهيد لقواعد التوحيد**»، وفي «**بحر الكلام**»، حيث توجد الأفكار نفسها علىٰ نحو أخصر، ليكون انتشارها في الناس أيسر.

وخلَفَ من بعد أبي المعين خلقٌ كثيرون من علماء ديار ما وراء النهر، جعلوا يصنفون -بدايةً من مطالع القرن الخامس/الحادي عشر، فصاعدًا- كتبًا كلامية كثيرة، وعقائد، يتغيوْن بها العبارة عن معتقدات تلك الطائفة التي ما انفكوا يطلقون عليها (أصحاب أبي حنيفة)، والتي أضحت -علىٰ التحقيق- مذهب الماتريدي. ولعل أشهر هذه الكتب «**عقيدة**» أبي حفص النسفي (ت. ٥٣٧/ ١١٤٢). وعلىٰ الرغم من أن النص لا يعدو أن يكون عبارات مجموعة، مأخوذة بحروفها من كتاب «**التمهيد لقواعد التوحيد**»، لأبي المعين (رودولف b١٩٩٧: ٢٧٩، رقم ٨٨)، فقد أصاب شهرة كبيرة، وغدا -لقرون متطاولة- مع شرحه لسعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٢/ ١٣٩٠)، وبعض الحواشي والتقريرات الكتابَ التعليمي المعتمد لتعليم العقيدة السنية في المدارس.

وعلىٰ الرغم من أن التصانيف الأخرىٰ لم تلق من العناية ما لقيته «**عقيدة**» أبي حفص النسفي، فإن كلًا منها خليق بالدرس؛ لأنها لم تكن محض تكرار للآراء، وإنما اختلفت في الشكل، وفي المسائل المذهبية. فمن ذلك مثلًا: كتاب الصفار البخاري (ت. ٥٤٣/ ١١٣٩)، المطبوع حديثًا: «**تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد**»، الذي ضم عناصر من كتب الكلام إلىٰ تفصيل القول في أسماء الله.

و«**اللامية في التوحيد**»، المسماة أيضًا «**بدء الأمالي**»، وهي منظومة تعليمية، لعلي بن عثمان الأوشي (نحو سنة ٥٦٩/ ١١٧٣). و«**الكفاية في الهداية**»، ومختصره «**البداية من الكفاية**»، وهما رسالتان مهمتان في الكلام، لنور الدين الصابوني البخاري (ت. ٥٨٠/ ١١٨٤)، وثمة عقيدة مهمة كتبها أبو البركات النسفي (ت. ٧١٠/ ١٣١٠)، وعنوانها «**عمدة العقيدة لأهل السنة**»، وكذلك له كتاب كلامي، بعنوان «**الاعتماد في الاعتقاد**» (إسماعيل ٢٠٠٣).

وحريٌّ بالذكر أن تأثير الماتريدي لم يَعُدْ -حين كتب أبو البركات هذه التصانيف- منحصرًا في شمال شرق إيران وما وراء النهر، وإنما انتشرت آراؤه غربًا، وتلقاها بالقبول خلقٌ كثير في الأراضي المتاخمة للبحر المتوسط؛ كالأناضول، وسورية ومصر، اللتين كانتا آنذاك تحت الحكم المملوكي. ويرجع الفضل في هذا التطور -كما قيل بحق- إلىٰ السلاجقة، وإلىٰ الأتراك الآخرين، الذين تبعوهم في طريقهم من آسيا الوسطىٰ إلىٰ البحر المتوسط. ولم يثمر الانتشار في المناطق المركزية من العالم الإسلامي تعزيزًا قويًّا فحسب للمذهب الحنفي هناك، وإنما أدىٰ كذلك إلىٰ رجحانٍ ظاهرٍ لتراث ما وراء النهر داخل المذهب (مادلونج ١٩٧١: ١٤٠). والحق أن الأمثلة كثيرة، ولعله يكفي -في الختام- أن نبرز هذه الظاهرة بإيراد مثال واحد: فهذا حسام الدين الحسين، أو (الحسن) بن علي السِّغناقي، عالم متميز من تركستان. درس الفقه الحنفي والعقيدة الماتريدية في ديار ما وراء النهر. والظاهر أن كتاب «**التمهيد لقواعد التوحيد**»، لأبي المعين كان من جملة ما درس ثمة؛ لأن له عليه شرحًا. وقد رحل بعد ذلك إلىٰ الغرب، فذهب أولًا إلىٰ بغداد، ثم إلىٰ دمشق، ثم ألقىٰ عصا التسيار في حلب، حيث مات في سنة ٧١١/ ١٣١١ أو ٧١٤/ ١٣١٤. وكان يدرِّس في كل هذه البلاد ما تعلمه فيما وراء النهر، مسهمًا بذلك في نشر آراء الماتريدي ومذهبه (مادلونج ١٩٧١: ١٥٥، رقم ١٢٥؛ وانظر لمزيد من الأمثلة: مادلونج ١٩٧٠: ١٤٠-٥٥؛ وراجع في الموضوع عامة: بروكماير Bruckmayr ٢٠٠٩).

المـراجـع

(Abu Hanifa) أبو حنيفة (رسالة ١). رسالة إلىٰ عثمان البتي. تحقيق محمد زاهد الكوثري. في: العالم والمتعلم. القاهرة: مطبعة الأنوار، ١٩٤٩/١٣٦٨، ٣٤-٨. [الترجمة الألمانية في: فان إس، *Theologie und Gesellschaft*، ٥/ ٢٤-٩].

(Abu Hanifa) أبو حنيفة (رسالة ٢). رسالة إلىٰ عثمان البتي. مخطوط Teheran Majlis ٨/ ٣١، ص٣٠. [الترجمة الألمانية في: فان إس، *Theologie und Gesellschaft*، ٥/ ٣٤-٥].

(Abu l-Layth al-Samarqandi) أبو الليث السمرقندي (عقيدة). عقيدة الأصول. تحقيق أ. و. ت. جاينبول A. W. T. Juynboll، في *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indi. Ser. IV,* مج ٥، ١٨٨١، ٢١٥-٣١، و٢٦٧-٨٤.

(Abu l-Layth al-Samarqandi) أبو الليث السمرقندي (بستان وتنبيه). تنبيه الغافلين. [يتضمن] بستان العارفين. ط٢ [مصر:] المطبعة الأزهرية المصرية، ١٣٠٨ [/ ١٨٩٠].

(Abu l-Layth al-Samarqandi) أبو الليث السمرقندي (تفسير). التفسير. تحقيق عبد الرحيم أحمد الزقة. ٣ مجلدات. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٨٥-٦.

(Abu Muqatil al-Samarqandi) أبو مقاتل السمرقندي (عالم). العالم والمتعلم. تحقيق محمد رواس قلعجي/ عبد الوهاب الهندي الندوي. حلب: مكتبة الهدىٰ، ١٩٧٢ (تحت اسم أبو حنيفة).

أبو مطيع البلخي (Abu Muti al-Balkhi) (فقه أبسط). الفقه الأبسط. تحقيق محمد زاهد الكوثري. في: العالم والمتعلم. القاهرة: مطبعة الأنوار، ١٣٦٨/ ١٩٤٩، ٣٩-٦٠.

أبو سلمة السمرقندي (Abu Salama al-Samarqandi) (جمل). جمل أصول الدين. تحقيق Ahmet Saim Klavuz. إسطنبول: Emek Matbaaclk، ١٩٨٩ (تحت عنوان: Ebu Seleme es-Semerkandi ve Akaid Risalesi).

أبو شكور السالمي (Abu Shakur al-Salimi) (تمهيد). التمهيد في بيان التوحيد. مخطوط ببرلين ٢٤٥٦، fols b١-١٧٠.

Ak, A. (2012). "Maturidiligin Ortaya Cks". In *Buyuk Turk Bilgini Imam Maturidi ve Maturidilik*, 435-51.

Bruckmayr, P. (2009). "The Spread and Persistence of Maturidi kalam and Underlying Dynamics". *Iran and the Caucasus* 13: 52-92.

Buyuk Turk Bilgini Imam Maturidi ve Maturidilik: Milletlerarasi tartismali ilmi toplant: 22-24 Mayis 2009 Istanbul. Istanbul: IFAU 2012.

Ceric, M. (1995). *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur al-Maturidi (d. 333/944).* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Cook, M. (1981). *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study.* Cambridge: Cambridge University Press.

Daccache, S. (2008). *Le probleme de la creation du monde et son contexte rationnel et historique dans la doctrine d Abu Mansur al-Maturidi (333/944).* Beirut: Dar el-Mashreq.

Dhanani, A. (2012). Al-Maturidi and al-Nasafi on Atomism and the Tabai . *Buyuk Turk Bilgini Imam Maturidi ve Maturidilik*, 65-76.

van Ess, J. (1986). "Kritisches zum Fiqh akbar". *Revue des etudes islamiques* 54: 327-38.

van Ess, J. (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: de Gruyter.

van Ess, J. (2011). *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen hresiographischen Texten.* 2 vols. Berlin: de Gruyter.

Frank, R. M. (1974). "Notes and Remarks on the Tabai in the Teaching of al-Maturidi". In P. Salmon (ed.), *Melanges d'islamologie: volume dedie a la memoire de Armand Abel par ses collegues, ses eleves et ses amis.* Leiden: Brill, 137-49.

Gilliot. C. (2002). "La theologie musulmane en Asie centrale et au Khorasan". *Arabica* 49: 135-203.

Gilliot. C. (2004). "L'embarras d'un exegete musulman face a un palimpseste: Maturidi et la sourate de l'abondance *(al-Kawthar, sourate 108),* avec une note savante sur le commentaire coranique d'Ibn al-Naqib (m. 1298 /698)". In R. Arnzen and J. Thielmann (eds.), *Words, Texts and Concepts Cursing the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science. Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-Fifth Birthday.* Leuven: Peeters, 33-69.

Gimaret, D. (1980). *Theories de l acte humain en theologie musulmane.* Paris / Leuven: Vrin /Peeters.

Gtz, M. (1965). "Maturidi und sein Kitab Tawilat al-Quran". *Der Islam* 41: 27-70.

Griffith, S. H. (2011). "Al-Maturidi on the Views of the Christians: Readings in the *Kitab al- TawHid*". In D. Bumazhov et al. (ed.), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient: Festschrift fur Stephen Gerözum 65.* Geburtstag. Leuven: Peeters, 635-51.

الحكيم السمرقندي (al-Hakim al-Samarqandi) (سواد). الرد علیٰ أصحاب الأهواء المسمیٰ كتاب السواد الأعظم علیٰ مذهب الإمام أبي حنيفة. بولاق، ١٢٥٣/١٨٣٧-٨ (إسطنبول ١٣٠٤/١٨٨٦-٧؛ إسطنبول (دون سنة)؛ الترجمة الإنجليزية في العُمَر al-Omar, *The Doctrines*].

الحكيم السمرقندي (al-Hakim al-Samarqandi) (سواد/فارسي). ترجمة فارسية من أواخر القرن الرابع/العاشر. تحقيق عبد الحي حبيبي. طهران: Bunyad-i farhang-i Iran, sh 1348 /1969.

ابن حجر العسقلاني (Ibn Hajar al-Asqalani) (تهذيب). تهذيب التهذيب. ١٢ مجلدًا. حيدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥-٧.

Ismail, A. M. (2003). *Die maturiditische Glaubenslehre des Abu l-Barakat an-Nasafi* (gest. 710/1310): *Edition und Analyse seines* Kitab al-Itimad fi l-itiqad. 2 vols. Frankfurt: Ph.D. dissertation.

von Kugelgen, A., and A. Muminov (2012). "Maturidi Döneminde Semerkand Ilahiyatclar (4.10/. Asr)". In S. Kutlu (ed.), *Imam Maturidi ve Maturidilik,* 279-91.

Kutlu, S. (ed.) (2012). *Imam Maturidi ve Maturidilik: Tarihi Arka Plan, Hayat, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi.* 4th edn. Ankara: Otto.

Madelung, W. (1971). "The Spread of Maturidism and the Turks". *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos* (Coimbra-Lisboa 1968). Leiden: Brill, 109-68 [repr. in W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam.* London: Ashgate, 1985, no. VIII].

Madelung, W. (1982). "The Early Murjia in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism". *Der Islam* 59: 32-9.

Madelung, W. (1988). *Religious Trends in Early Islamic Iran.* Albany, NY: State University of New York Press.

Madelung, W. (2000). "Abu l-Muin al-Nasafi and Ashari Theology". In C. Hillenbrand (ed.), *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, ii: The Sultan's Turret.* Leiden: Brill, 318-30.

الماتريدي، (al-Maturidi) أبو منصور (توحيد). كتاب التوحيد. تحقيق Bekir Topaloglu و Muhammed Aruci. أنقرة: Turkiye Diyanet Vakf، ٢٠٠٣ [الطبعة الأولى لفتح الله خليف. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠؛ وأعيدت ١٩٨٦].

الماتريدي، (al-Maturidi) أبو منصور (تأويلات). تأويلات القرآن. تحقيق Ahmet Vanloglu وآخرين (بإشراف Bekir Topaloglu)، ١٧ مجلدًا. وكشافات. إسطنبول: Mizan Yaynevi، ٢٠٠٥-١١.

(al-Nasafi) النسفي، أبو البركات (اعتماد). الاعتماد في الاعتقاد. انظر: Ismail, A. M.

(al-Nasafi) النسفي، أبو البركات (عمدة). عمدة العقيدة لأهل السنة. تحقيق ويليام كيورتون William Cureton [في *Pillar of the Creed of the Sunnites*]. لندن: طبع بـ the Society for the Publication of Oriental Texts، ١٨٤٣.

(al-Nasafi) أبو حفص (عقائد). العقائد. تحقيق ويليام كيورتون [في Pillar of the *Creed of the Sunnites*]. لندن: طبع بـ the Society for the Publication of Oriental Texts، ١٨٤٣.

(al-Nasafi) أبو المعين (بحر). بحر الكلام. مصر: مطبعة كردستان، ١٣٢٩/١٩١١.

(al-Nasafi) أبو المعين (تبصرة). تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي. تحقيق كلود سلامة C. Salame. مجلدان. دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٩٠-٣.

(al-Nasafi) أبو المعين (تمهيد). التمهيد لقواعد التوحيد. تحقيق حبيب الله حسن أحمد. القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٩٨٦.

Nasir, S. A. (2005). The Epistemology of Kalam of Abu Mansur al-Maturidi . *Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies* 43: 39-65.

al-Omar, Farouq Omar Abdallah (1974). *The Doctrines of the Maturidite School with Special Reference to Al-Sawad al-Aza m of al-Hakim al-Samarqandi.* Edinburgh: Ph.D. dissertation.

el-Omari, R. M. (2006). *The Theology of Abu l-Qasim al-BalHi/al-Kabi (d. 319/931): A Study of its Sources and Reception.* Yale University: Ph.D. dissertation.

(al-Pazdawi) البزدوي، أبو اليسر (أصول). أصول الدين. تحقيق هنس بيتر لينس. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣/١٩٦٣.

Rahman. M. M. (1982). *An Introduction to al-Maturidi s Tawilat Ahl Al-Sunna.* Dacca: Islamic Foundation Bangladesh.

Rofiq, A. C. (2009). "The Methodology of al-Maturidi's Quranic Exegesis: Study of the *Tawilat ahl al-sunna". Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies* 47: 317-42.

Rudolph, U. (1992). "Ratio und Uberlieferung in der Erkenntnislehre al-Asari's und al-Maturidi's". *Zeitschrift der Deutschen Morgenlndischen Gesellschaft* 142: 72-9.

Rudolph, U. (1997a). Das Entstehen der Maturidiya". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 147: 394-404.

Rudolph, U. (1997b). *Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand.* Leiden: Brill [Eng. trans. by Rodrigo Adem, *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand.* Leiden: Brill, 2013].

Rudolph, U. (2012). "Al-Maturidi's Concept of God's Wisdom". *Buyuk Turk Bilgini Imam Maturidi ve Maturidilk*, 45-53.

الصابوني، نور الدين أبو محمد (كفاية). الكفاية من الهداية. (al-Sabuni) مخطوط Yale ٨٤٩، fols b٥٥-٢٥٩.

الصابوني، نور الدين أبو محمد (بداية). البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين. تحقيق فتح الله خليف. الإسكندرية: دار المعارف، ١٩٦٩. (al-Sabuni)

الصفار البخاري، أبو إسحاق (تلخيص). تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد. تحقيق أنجليكا برودرسن. مجلدان. بيروت: Orient-Institut in Kommission bei "Klaus Schwarz Verlag"، برلين، ٢٠١١. (al-Saffar al-Bukhari)

Schacht, J. (1964). "An Early Murciite Treatise: The Kitab al-Alim wal-mutaallim". *Oriens* 117-96 :17.

التفتازاني، سعد الدين (شرح). شرح العقائد النسفية. تحقيق كلود سلامة. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٤٧ [الترجمة الإنجليزية لـ إ. إيلجر E. Elger, *A Commentary on the Creed of Islam: Sad al-Din al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi*. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٥٠]. (al-Taftazani)

الفصل الثامن عشر
الثيولوجيا [الإلهيات] الفلسفية

بيتر أدامسون

يعتقد معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين أن الله هو المصدر الوحيد لجميع الأشياء الأخرىٰ، ويبدي معظمهم كذلك -لا جميعهم، كما سنرىٰ- استعدادًا للتعبير عن هذه الفكرة، بأن يصف اللهَ بأنه «العلة الأولىٰ». غير أن هذه العبارة تثير إشكالا للأسف. فمن جهةٍ، القولُ بأن الله (علة) يعني أن له علاقة بالأشياء التي كان علتها؛ أي بجميع الأشياء، ومن المحتمل أن يكون هناك عنصر مشترك بين هذه العلاقة وسائر العلاقات العِلية، كتلك التي بين النار والشيء الذي تبعث فيه الدفء، وإلا ففيم استخدامُنا مصطلحَ «العلة» في حق الله أصلا؟ ومن جهة أخرىٰ، القول بأن الله «أول» يعني -علىٰ الأقل- أنه وحده العلة التي لا علة لها، وكثير من الأدلة علىٰ وجود الله تؤكد أن الله يحول دون تسلسل العلل إلىٰ غير نهاية. لكن أوليته تتضمن معنىٰ آخر، فالقرآن يقرر أنه ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وبعض المصادر الفلسفية اليونانية التي نُقلت إلىٰ اللسان العربي تؤكد كذلك تنزيه الله عن جميع الأشياء. فإذا كانت «أولية» الله تعني مباينته للأشياء، فإن ذلك يعني أن علاقته بمعلولاته ليست من نوع ما يكون بين سائر العلل ومعلولاتها. وههنا موضع الإشكال: فالله هو العلة الأولىٰ علىٰ معنىٰ تساميه عن جميع الأشياء، ولكنه العلة الأولىٰ لهذه الأشياء أيضًا، فهو -لهذا- متصل بها، مُشبِهٌ لها.

ولو أن التراث الفكري للعالم الإسلامي كان قد انقسم إلىٰ من تمحض للقول بتنزيه الله، ومن تمحض للقول بكونه علة (الصوفية من جهة، وذوو النزعة العقلية [العقلانيون] من جهة أخرىٰ)، لقد كان في ذلك ما يرفع الإشكال، ولكن الأمور لم تجر علىٰ هذا النحو، فعلىٰ الرغم من أن المتبادر إلىٰ الوهم أنْ يجدَّ الفلاسفة في النزوع منزعَ العقلانيين، فيلتفتوا إلىٰ القول بعلية الله أكثر من التفاتهم إلىٰ تنزيهه، فإن الواقع غير ذلك، لقد بذلوا قصاراهم في الاحتفاظ بالفكرتين جميعًا، وكان سبيلهم في ذلك المصيرَ إلىٰ أن العلية الإلهية لا تجرىٰ علىٰ نسق واحد، وإنما تنطوي هي نفسها علىٰ درجة من التنزيه من جانب الله. والحق أن الآثار الفلسفية اليونانية التي نُقلت إلىٰ العربية عامرة بمن يدعم هذه الفكرة، وأهمهم ههنا أرسطو وأفلوطين؛ ولذلك فإننا بحاجة إلىٰ أن نلقي نظرة علىٰ تراث هذين المؤلِّفيْن قبل أن ندلف إلىٰ الفلسفة في العالم الإسلامي.

علىٰ أننا نود -**أولا**- أن نبدي ملاحظة قصيرة بشأن عبارة «الفلسفة في العالم الإسلامي»؛ إذ يجب علىٰ كل دراسة تعرض لهذا الموضوع أن تلقي بالًا إلىٰ جميع الكتب التي تسوق حججًا في موضوعات فلسفية، لكُتَّاب ينتمون إلىٰ ديانات شتىٰ، ممن عاشوا علىٰ الأراضي الخاضعة للحكم السياسي الإسلامي، سواء أكتبوا بالعربية، أم بالفارسية، أم بلغات أخرىٰ. ومن هؤلاء الكتاب مسلمون، ويهود، ونصارىٰ، ممن استلهم الفلسفة الهيلينية، ومنهم كذلك كثير من المتكلمين، والإسماعيلية، والصوفية، والفقهاء. فعلىٰ هذا المعنىٰ الواسع ينتمي ابن سينا، وابن عدي، وموسىٰ بن ميمون (وهم -علىٰ الترتيب- مسلم، ونصراني، ويهودي قد توثقت علاقتهم بأرسطو) إلىٰ تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، وقل مثل ذلك في سعديا الفيومي (Saadia Gaon)، والأشعري، ويهوذا هاليفي [اللاوي]، وابن العربي، والسُّهروردي، وابن العبري، وابن تيمية، وآخرين (وإن توقف متوقف في بعض هؤلاء أن يُروْا من الفلاسفة).

وقد ألزمتني الضرورة أن يضيق نطاق هذا الفصل[1]، فاقتصرت فيه علىٰ

(١) قد قمت بدراسة أتمَّ استقصاءً لهذا التراث في: أدامسون ٢٠١٥b، وأدامسون ٢٠١٦.

المؤلفين الذين استجابوا مباشرة للنصوص التي أتاحتها حركة الترجمة اليونانية/ العربية في أثناء ازدهار الخلافة العباسية؛ أيْ أولئك الذين عُرفوا بالفلاسفة في ذلك العهد، وذلك يعني أن ابن سينا سيمثل عندي ذروة الفلسفة؛ لأن المفكرين بعده كانوا يستجيبون له أكثر من استجابتهم لأرسطو، أو لأي مؤلِّف آخر من كُتَّاب التراث اليوناني. علىٰ أن ثَمَّ استثناءات، إذ تجدَّدَ الاهتمام بالفلسفة الإغريقية العربية في العصر الصفوي بعد زمان ابن سينا، كما ظلت الفلسفة في الأندلس منصرفة عن هذا الأخير إلىٰ أرسطو. وعلىٰ الرغم من ذلك، فسوف أقتصر هنا علىٰ مرحلة التكوين للفلسفة في الممالك الإسلامية الشرقية. وليس من شك في أني محمول علىٰ الاختيار، حتىٰ في هذا النطاق الضيق؛ ولذلك سوف أعرض بالدرس لأبرز ممثلي الفلسفة: الكندي، والفارابي، وابن سينا.

(١)

الخلفية الإغريقية

نشأت الفلسفة اليونانية القديمة في مجتمع يؤمن بتعدد الآلهة. وكان أشهر رجالات الفكر القديم، أفلاطون وأرسطو، يعتقدان كلاهما وجود آلهة كثيرة، ويقران أيضًا بإله فرد متعالٍ علىٰ الآخرين؛ ولذلك تحدث أفلاطون في «**محاورة تيماوس**» (Timaeus) عن خالق [صانَع] (Demiurge) كوني، يعلو علىٰ من سُمُّوا آلهةً «أصغر»، بوصفه أبًا لهم (a٤١-e٤٠)، وأقام أرسطو مشابهة شهيرة بين دور المحرِّك الذي لا يتحرك (unmoved mover) ودور ملك يقود عقولا سماوية أدنىٰ (Metaphysics، a1076)، مقتبسًا من الإلياذة: «**حكم الكثرة لا يُستحسن، ليس الحاكم إلا فردًا**»). وكذلك اعتقد أفلوطين وأصحاب الأفلاطونية المحدثة في وجود آلهة أدنىٰ رتبةً من الأول الواحد، بل إن الأجرام السماوية كان يقال لها

آلهة (theoi، في التاسوعات *Enneads* علىٰ سبيل المثال: ٤. ٣. ١١)[١]. وعلىٰ الرغم من ذلك، فلعل قرَّاءَ الترجمات اليونانية العربية يعتقدون أن كبار الفلاسفة القدماء كانوا من أهل التوحيد؛ فقد كانت هذه الترجمات تُعرض أحيانًا عن لفظة «آلهة»، وتستبدل بها لفظة «ملائكة»[٢]، أو تخفي جملةً كل ما فيه وثنيةٌ؛ وآية ذلك أن القسم الذي يعالج هذا الموضوع في تاسعوت أفلوطين (٦. ٧. ٦-٧) استُبعد عمدًا في النسخة العربية، التي عُرفت بأثولوجيا أرسطاطاليس (أدمسون Adamson ٢٠٠٢: ١٤). ويعد هذا النص نفسه أحد نصوص كثيرة أخرىٰ استَبدَلت بالإشارة إلىٰ الأول الإشارةَ إلىٰ «الخالق»، وهو ما حدث في النسخة العربية من مختصر جالينوس لتيماوس[٣].

وعلىٰ ذلك، لم يكن المولعون بالفلسفة الهيلينية من المسلمين يتغيوْن شرح النزعات الشِّركية في هذه النصوص، وإنما كانوا يقصدون إلىٰ بيان أن الأول، أو الإله الأعلىٰ، المذكور فيها هو الله الذي يؤمن به المسلمون. فإذا ما انتهينا إلىٰ أرسطو وأفلوطين، ألفينا ما يَسُر وما يسوء. فأما ما يسر عند أرسطو فأنه أكد في «**الطبيعة**» (Physics) ٨، وفي «**الميتافيزيقا**» (Metaphysics) ١٢ وحدانية الإله وعدم ماديته. وأشار كذلك إلىٰ قيوميته [عنايته وتدبيره]، وهو الأمر الذي فصَّل القولَ فيه الشارح الأرسطي الكبير، الإسكندر الأفروديسي (Alexander of Aphrodisias) (رولان Ruland ١٩٧٦؛ جونكان Genequand ٢٠٠١؛ وانظر أيضًا: فازو Fazzo ويسنر Wiesener ١٩٩٣). وأما ما يسوء عنده، فأنه جعل الله علة الحركة، لا علة الوجود، وعلةً للحركة السرمدية[٤] لهذا الوجود. وفضلًا عن

---

(١) انظر في الإشارات لهذه الفكرة في موضع آخر في أفلوطين وفي غيره من المؤلفين القدماء: ويلبردنج Wilberding ٢٠٠٦: ١٨٦-٧.

(٢) علىٰ سبيل المثال: فرفوريوس، إيساغوجي، ١١. ٢٨: «فنحن والآلهة متعقلون»، أصبحت «فنحن والملائكة متعقلون»، في بدوي ١٩٥٢: ٣/ ١٠٤٧.

(٣) انظر قائمة من الأمثلة في: الكشاف اليوناني العربي لكراوس Kraus ووالزر Walzer ١٩٥١، تحت (خ ل ق).

(٤) الكلمة المستعملة في الأصل (eternal) يشار بها إلىٰ المعنيين: (الأزلي) و(الأبدي)، مجتمعيْن أو كلٌّ =

ذلك، يبدو الله في الميتافيزيقا خاصةً علة الحركة بوصفه العلة النهائية [الغائية]؛ أي الخير الذي يبحث عنه كلُّ شيء، لا العلة المؤثِّرة أو الفاعلة [الصانعة]. وقد أثار هذا إشكالًا في أواخر العصر القديم، فنشط شارح أرسطو الأفلاطوني، أمونيوس (Ammonius)، في إقامة الأدلة علىٰ أن الله عند أرسطو يمكن أن يُعتبر علة للوجود من جهة كونه علةً للحركة؛ لأن الكون لم يكن ليوجد لولا الحركة (سورابجي Sorabji ٢٠٠٤: ii. C8).

وأما أفلوطين، فما يسر عنده خير من ذلك الذي رأيناه عند أرسطو؛ لأن السمة المائزة للأول عنده هي الوحدة. فهذا الذي يطلق عليه «الواحد» (ويعرف أيضًا بـ «الخير»)، هو -في تصور أفلوطين- واحد محض، ومن كل وجه، وهو مصدر الوحدة لجميع الأشياء (انظر مثلًا: «التاساوعات» *Enneads*، ٦. ٩). وقد وافق هذا المذهب تمامًا أولويات علم الكلام الإسلامي في إبان حركة الترجمة. ففي ذلك العهد، كان متكلمو المعتزلة (أهل التوحيد والعدل) لا يقولون بتوحيد الله فحسب، بل بأحدية ذاته، حتىٰ إنهم أنكروا أي مغايرة بين الله وصفاته (انظر مثلًا: فرانك Frank ١٩٦٩). وفي هذا الصدد يبدو (الواحد) الأفلوطيني صورةً مسبقة لعقيدة المسلمين في توحيد الله. وأما ما يسوء لدىٰ أفلوطين، فأن علية (الواحد) عنده ليست -بيقين- علية إلهٍ خالقٍ مريد. وبعيد في الرأي أن يكون الواحد علة الوجود أو الكون، بل الغالب أنه علة الوحدة والخير، مع «الموجود» الذي يقوم في المقام الثاني في هرمية أفلوطين؛ أي العقل (Intellect)[1]. ويبدو عند الأفلاطوني المحدث برقلس (Proclus) -علىٰ نحو أكثر وضوحًا- أن كون [وجود] الأشياء يرجع إلىٰ سبب مباينٍ للأول، الذي هو (إن صحَّ أن له أي علاقة سببية بالأشياء التي تأتي بعده) وحدَه مصدر الوحدة[2].

= علىٰ حدته. ولما كان أرسطو يقول بأزلية الحركية وأبديتها جميعًا (انظر: بدوي، عبد الرحمن. أرسطو. الكويت: وكالة المطبوعات/بيروت: دار القلم، ١٩٨٠، ص١٤٩)؛ فقد آثرنا ترجمتها إلىٰ (السرمدي)؛ لأنها تعني ما لا أول له ولا آخر، فجمعت الوصفين. (المترجم)

(١) ومن جهة أخرىٰ: الواحد علة العقل، ويمكن أن يُتصور -من هذا الوجه- كونه سببًا للكون أو للوجود. انظر: جيرسون Gerson ١٩٩٤: ١٢-١٤.

(٢) يفرق دامسكيوس، آخر فلاسفة الأفلاطونية المحدثة بين المبدأ الأعلىٰ، الذي لا يبلغه وصف، =

وثمة إشكال آخر، وهو أن للواحد في الأفلاطونية المحدثة -كالحال في إله أرسطو- علاقة ضرورية وأبدية بكل ما يأتي بعده. وقد أدىٰ استعمال أفلوطين للمجاز في تشبيهه العلل العليا بالأنوار الساطعة والأمواه الدافقة إلىٰ أن يُوصف هذا النوع من العلية بالفيضي. وفي العربية، استعمل كثير من الفلاسفة كلمة (الفيض)، حتىٰ أولئك الذين ينكرون قِدَم العالم. والأسوأ أن الصورة التي رسمتها الأفلاطونية المحدثة تُبدي للعلية الإلهية أثرًا واحدًا، وهو العقل الأول، أو ما كان مما يقوم بدور الثاني. ولا تنتقل العلية الإلهية إلىٰ سائر الأشياء إلا علىٰ نحو غير مباشر، وههنا يشيع استعمال المصطلح العربي «التوسط»، تعبيرًا عن هذه الفكرة. والحق أن مذهب التوسط هذا يجاور -لدىٰ الفارابي وابن سينا- مذهب أرسطو في أن لله سلطانًا علىٰ عقول سماوية كثيرة، وهذه العقول يُعتقد هنا أنها فائضة عن الله بطريقة سلسلة من رد الفعل، فكل عقل يفيض الذي يليه. وسوف نرىٰ أن الكندي أبرز الفكرة القائلة بأن قدرة الله تَتَّخذ واسطةً من الأسباب الثواني. والحق أن الفلاسفة المسلمين كانوا أشد إيمانًا بفكرة التوسط من اليونان أصحاب الأفلاطونية المحدثة، علمًا بأنه يجب علينا أن ننظر إلىٰ الواحد -لدىٰ أفلوطين وبرقلس- علىٰ أنه العلة المباشرة للوحدة في جميع الأشياء. (وكما يقول برقلس: كلما كانت العلة أكمل، كان مداها أبعد؛ برقلس، *Elements of Theology, proposition* ٥٧).

لم يكن لهذه الأفكار اليونانية كبيرُ غَناء في حل الإشكال الجوهري بين العلية والتنزيه؛ لأنها أثمرت اعتبارات قوية في الطرفين جميعًا. فلطالما ألحَّ أفلوطين علىٰ تنزيه الأول، معلِّمًا إيانا أنْ: إذا أردتَ معرفة الأول، «فأزِل كل شيء» (Enneads ،٥. ٣. ١٧). لقد بُينت هذا المقاربةُ السلبية [النافية] (apophaticism) (ب) في الترجمة العربية المختصرة لأفلوطين، التي سُميت بـ «أثولوجيا أرسطو»، والتي زعمت أن بوسعنا أن نُسند إلىٰ الله ما نسنده إلىٰ

= والواحد، تأسيسًا علىٰ أن من لا يحيط به الوصف ليس بينه وبين سائر الأشياء علاقة سببية، فلا يمكن أن يكون مسؤولًا إذن عن إفاضة الوحدة. وهو بهذا يجسد ما سيمر بنا من موقف ابن حزم الناقد للكندي.

معلوله، بنوع أرفع وأفضل *Theology of Aristotle*)، .X ١٥٤ في ترجمة لويس Lewis ١٩٥٠؛ وفي الترجمة العربية لبدوي ١٩٤٧: ١٥٦-٧؛ وانظر أيضًا: ٢٠٠٢: ١١٧). ولعل كاتب النسخة العربية اعتمد هنا على برقلس، الذي أشار أيضًا إلىٰ أن الأقانيم العلوية لها من الخصائص ضرورةً ما للأشياء الدنيا «بطريق الأولىٰ»، فلا شيء يستطيع أن يمنح ما ليس بحوزته (دانكونا D'Ancona ١٩٩٥: ١٥٠-١؛ دانكونا ١٩٩١: ١٢٨). وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن التأثير الكلي لترجمات الأفلاطونية المحدثة تجلىٰ في أنها وضعت الأساس لنسخة فلسفية من اللاهوت السلبي [النافي] (negative theology) الصارم الذي رفعت المعتزلة شعارَه.

وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن المصادر اليونانية زاخرةٌ أيضًا بالأسس التي تؤكد الدور العِلِّي لله. وليس ما أسلفناه -قبل هنيهة- من الإسناد «بطريق الأولىٰ» هو كلَّ ما لدينا في هذا الشأن، بل ثمة أيضًا ما مرَّ آنفًا من إدراج الله في نظام هرمي من الكيانات السماوية [الأفلاك]، بحيث يعلو فوقها جميعًا بوصفه علة الحركة السرمدية[1]. والحق أن أرسطو استدل علىٰ وجود محرك غير مادي [أو غير جسماني] بأن الحركة السرمدية تقتضي علة خارجية[2]، وبيَّن كذلك أن هذه الفعالية (activity) التي يُحدث الله بها الحركة تشترك فيه أشياءُ أخرىٰ -ويشارك فيها البشر يقينًا- يعني التعقل. وهو القائل: «يكون الله دائمًا في تلك الحال الحسَنة [التعقل]، التي نكون نحن فيها أحيانًا» (b١٠٧٢ ٢٤-٥). ومزية هذا الرأي أنه يبعث في نفوسنا طمعًا في معرفة الله -ولو بمقدار- من طريق معرفتنا بأنفسنا، ومثلبته أنه يمكن أن يعتبر نيلًا من تنزيه الله، بخرقه القاعدة المانعة من تشبيهه بخلقه. وبيقين ندري أن الله في رأي أرسطو خير منا [البشر]؛

---

(١) يشار بهذه الكلمة إلىٰ كلِّ مقاربة فلسفية أساسها النفي أو السلب. (المترجم)

(٢) لقد ظل ابن رشد -حتىٰ بعد ظهور دليل ابن سينا القوي والمؤثر في إثبات وجود الله- مصرًّا علىٰ أن الطريقة الصحيحة في الدلالة علىٰ ذلك هي طريقة أرسطو، فلا بد أن يكون الدليل من الفيزيقا، لا من الميتافيزيقا؛ لأن وجود الله من موضوعات الميتافيزيقا، وليس هناك علم يقوم دليلًا علىٰ وجود موضوعه. انظر في ذلك: بيرتولاتشي (Bertolacci) ٢٠٠٧.

من حيث إن فكرَه يتعلق بأفضل موضوعٍ ممكن، (ذاتِه)، معقولةً علىٰ خير وجه ممكن، دون انقطاع. ولكنَّ الرأيَ الحاسم في تنزيه الله ربما حال دون الخوض في التعقل الإلهي (divine intellection).

(٢)
الكندي

من أجل هذا السبب خاصة ردَّ أولُ فيلسوف في العالم الإسلامي، الكنديُّ، مفهومَ أرسطو عن الله بوصفه عقلًا يُحدث حركة سرمدية بالتفكر في ذاته. وهذا علىٰ الرغم من أن أهم كتبه وأوثقها علاقة بالموضوع، وهو كتابه «**في الفلسفة الأولىٰ**»، اعتمد اعتمادًا كبيرًا علىٰ «**الميتافيزيقا**» لأرسطو[١]. وقد ذهب الكندي في الفن الثالث من الجزء الأول المتبقي من الكتاب السالف إلىٰ أنه لا بد من «واحد حق» اضطرارًا، يُعدُّ كل ما عداه واحدًا «بالعرَض» أو «بالمجاز»، فهو واحد ومتعدد في الوقت نفسه (XVII,1, XX,3-5). وتوجد هذه التفرقة بعينها في جزء مختصر جدًّا (ولعله قطعة باقية)، يقرر أن الله هو الفاعل الحق، وأن ما دونه فاعلات «بالمجاز»؛ أي إنه فاعل ومنفعل في الوقت نفسه («في الفاعل الحق» *On the True Agent*، ٣). وذكر الكندي في «**في الفلسفة الأولىٰ**» أيضًا أن الواحد الحق هو أصل الوحدة في كل شيء، ولم يبين أصل الكثرة، ولكن رسالة «**في الفاعل الحق**» أشارت إلىٰ أن تركيب العالم مردُّه إلىٰ سلسلة من الأسباب الوسيطة بينها وبين الفعل الإلهي، وليس في هذا السياق ذكر لماهية هذه الأسباب، لكن يبدو من الكتب الأخرىٰ (ولا سيما «**الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد**») أن أثر الله الأول -الذي يحمل عنايته إلىٰ سائر الأشياء الأخرىٰ- هو الفلك السماوي.

---

(١) دانكونا ١٩٩٢؛ انظر أيضًا الملاحظات المفيدة لإفري Ivry ١٩٧٤. وجميع أعمال الكندي مقتبسة برقم الجزء من الترجمات في: أدامسون وبورمان ٢٠١٢. وانظر للمناقشة أيضًا: أدامسون ٢٠٠٧: الفصل a٣، الذي يلخصه ما يلي.

فإذا انتهينا إلىٰ الفن الرابع من «**في الفلسفة الأولىٰ**»، رأينا الكندي ينحو إلىٰ القول بأن وحدة الواحد الحق تعتاص علىٰ اللغة، مبينًا أجلىٰ بيان تلك الصلة -المشار إليها آنفًا- بين الواحد الذي لا يحيط به وصف عند أفلوطين، والله الواحد في مذهب المعتزلة الكلامي[١]. وقد اعتمد في ذلك خاصة علىٰ كتب أرسطو المنطقية، متنقلًا -بمنهجية، ولا نقول بحذلقة- بين الأنماط الإسنادية المختلفة المذكورة في إساغوجي فرفريوس، أو المدخل إلىٰ مقولات أرسطو في المنطق (XIX. 1-3). (وصنع مثل ذلك في كتاب آخر لتفنيد مذهب التثليث المسيحي؛ *Against the Trinity*، في أدامسون وبورمان Pormann ٢٠١٢). وههنا يستخدم الكندي أسلحة ترسانة المنطق الأرسطي للذود عن مفهوم المبدأ الأول في الأفلاطونية المحدثة. ويتجلىٰ ذلك من وصفه الله بأنه «الواحد الحق»، الذي يهب الوحدةَ سائر الأشياء بالفيض (XX,5). والحق أن اللفظ القرآني استُخدم في نهاية هذا الجزء فحسب للدلالة علىٰ أن هذا الواحد هو -علىٰ الحقيقة- الله في الإسلام (XX,7). وقد بدا أثر الأفلاطونية المحدثة أكثر وضوحًا عندما ذكر الكندي أن الواحد الحق ينبغي أن يتميز من النفس ومن العقل، الذي «يمكن أن يُعد أول تكثر» [مبدأ الكثرة] (XX,6). ويعتبر رفض الكندي تسمية الله عقلا أحدَ أبرز خلافين منه لأرسطو.

وأما الخلاف الآخر، فإنكاره القول بقدم العالم. وقد خُصص الفن الثاني من «في الفلسفة الأولىٰ» لهذا الموضوع، حيث استعاد أدلة شارح أرسطو المسيحي وناقده، يوحنا فيلوبونس (ديڤيدسون Davidson ١٩٦٩). وهذا الصنيع يذكرنا بأن تلقي الفلسفة الهيلينية في العربية كان متأثرًا غالبًا -وإن صحبه التنقيح- بردود الفعل والتكيفات المسيحية للمؤلفين الذين كتبوا باليونانية والسريانية جميعًا[٢]. وفي هذا الفن أيضًا ذكر الكندي أن العالم حادث، وأنه خاضع لمشيئة الله. وهو لم يعرض لوجود العالم في الماضي فحسب، بل عرض كذلك لبقائه، قائلا: إنه -أرسطو- وإن كان محقًّا فيما ذهب إليه من أن السماء تكوِّن عنصرًا

(١) وهذا ما أيدته في: أدامسون ٢٠٠٣.

(٢) انظر عن أهمية الأدبيات السريانية: بروك (Brock) 1993؛ وات ٢٠١٠.

خامسًا «لا يعتريه الفساد»، فإن خالقها إذا شاء أعدمها (**«الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة»** *On the Nature of the Celestial Sphere*، ١٣).

وقد أصاب أرسطو كذلك -عرضًا- في قوله بأن الله غير مادي وغير متحرك، علىٰ الرغم من أن الكندي قد انتهىٰ -بيقين- إلىٰ هذه النتيجة ببيان أن المادية والحركة ينطويان علىٰ القول بالكثرة (**«في الفلسفة الأولىٰ»** *On First Philosophy*، XIX، ٢، ٤).

ويمكننا أن نجمل مذهب الكندي في الثيولوجيا الفلسفية فيما يلي: الله واحد محض، وهو علة الوحدة، كالأول عند أفلوطين وغيره من الأفلاطونيين المحدثين. وهو «خالق»، أبدع الأشياء من عدم، اختيارًا لا اضطرارًا. وهو غير مادي وغير متحرك، كالله عند أرسطو، ولكنه ليس عقلًا. ولا يمكن وصفه بما يوصَف به الخلق، الذين هم واحد وكثير. وقد أورد الكندي استثناءً نادرًا بهذا الشأن (وإن لم يورده مورد الاستثناء)، وهو جواز وصف الله بأنه علة، من حيث إنه مصدر الوحدة. وقد كان هذا القول حسبَ الفقيه الأندلسي، الظاهري، العلامة، النقادة، ابن حزم ليَصِم الكندي بالتناقض[1]، فقد صنف ردًّا علىٰ كتابه **«في الفلسفة الأولىٰ»**، ونبه فيه إلىٰ التناقض بين القول بأن الله يجل عن قيد الوصف -وخاصة تنزهه عن الإضافات- وتسميته «علة»؛ لأن العلية تنطوي علىٰ صلة ضرورية بين الخالق والمخلوق؛ إذ ليست العلة علة معقولة إلا لمعلول[2]. ويرىٰ ابن حزم وجوب اعتقاد أن الله واضع بعض العلل (وهي الاسطقصات الأربع)، التي تؤتي معلولاتها ضرورةً (٢٠ و٢٣). وهو يقدم لنا مثالًا جليًّا للإشكال الذي أثرناه في بداية هذا الفصل: فأولية الله تعني تنزيهه، فأصبح محالا أن يسمىٰ علة. ثم لم يكن عجبًا أن يقتبس في -هذا السياق- ذلك المقطع القرآني المذكور سلفًا **«ليس كمثله شيء»** (٢٠ و٢٢).

---

(١) انظر عنه: أدانج، وفيرو، وشميتكه ٢٠١٣.

(٢) دبير ١٩٨٦. النص العربي في: عباس ١٩٨٣: ٤/ ٣٦٣-٤٠٥. منقول برقم الجزء في الطبعة العربية.

(٣)
الفارابي

وقد كانت ثيولوجيا الكندي الفلسفية عرضةً لاعتراض آخر؛ وذلك أنه يقول بأن الله هو العلة الأولىٰ للوحدة، لا للوجود. والحق أنه رام التوصل إلىٰ أنه علة للوجود أيضًا استنادًا إلىٰ أن «الوصول إلىٰ الكثرة إنما يكون من طريق الوحدة» (*On First Philosophy*، XX، ٥). ولكننا لم نزل نترقب -عقب المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو، والواحد عند أفلوطين والكندي- مذهبًا كلاميًّا فلسفيًّا ينظر إلىٰ الله بوصفه علة الوجود. وقد استوىٰ خَلْقُ هذا المذهب علىٰ يدي ابن سينا، غير أن الفضل في ذلك يرجع -في بعض مناحيه- إلىٰ ما أفاده من الأفكار الكلامية، ومن الفارابي. فالقول باعتماد كل موجود في وجوده علىٰ الله فكرة كلامية بلا جدال، وسنرىٰ أن ابن سينا قد صاغها علىٰ نحو جديد في استدلاله علىٰ وجود الله. وهو قد أفاد -في الوقت نفسه- من الفارابي التصورَ الأرسطي لله بوصفه العلة العقلية الأولىٰ، التي أوجدت سلسلة من العقول السماوية.

وتردنا سلسلة الحجج المتراكبة الواردة في مفتتح كتاب «**آراء أهل المدينة الفاضلة**»[١] إلىٰ الكندي والأفلاطونية المحدثة، في وصف الله بأنه وحدة تامة، وأنه مصدر الوحدة في كل شيء (٥.١). لكن الفارابي ألَحَّ -كما فعل ابن سينا من بعد- في التأكيد علىٰ أن الله هو سبب الوجود، وأنه السبب الذي لا سبب له. والحق أنه بدأ حديثه عن الله بقوله: «هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها» (١.١). وهو يعتمد -في بيانه ما يتضمنه هذا القول من نتائج- علىٰ مقالتين لأرسطو، وكلتاهما من الميتافيزيقا: مقالة «**ألفا الصغرىٰ**» (*Alpha Elatton*)، و«**اللام**» (*Lambda*). ولا عجب في تعويله علىٰ هذه الأخيرة؛ لأنها أهم بحث لأرسطو عن الله. وقد كانت مقالة ألفا الصغرىٰ -المشكوك في

---

(١) انظر في معنىٰ العنوان: رودولف ٢٠٠٨. وقد نقلت من (الآراء) بترجمتي، لكن رقم القسم من والزر ١٩٨٥.

صحتها الآن- ذات أهمية كبيرة أيضًا عند قراء أرسطو في العالم الإسلامي؛ لأنها كانت تعتبر أول كتاب في الميتافيزيقا[١]. وهي تمثل للفارابي مصدرًا نافعًا بشأن أصل مقالاته في مذهبه الثيولوجي الفلسفي؛ أعني أن الله سببٌ غير مسبَّب. فستكون هذه العبارة -بالنظر إليه وإلىٰ ابن سينا- جوهرية في حل الإشكال المشار إليه آنفًا، فقد ذهبا إلىٰ أن تعاليَ [تنزه] الله عن الخلق، وكذلك كل وصف آخر يُراد إسناده إليه، يمكن أن يستنتج من كونه غيرَ مسبَّب. والفصل الثاني من الألفا الصغرىٰ هو أكثر فصولها الثلاثة اتصالًا بهذه الفكرة، ففيه بيَّن أرسطو أن علل الأشياء (وهي عنده أربع: فاعلة efficient، وصورية formal، ومادية material، وغائية final) لا يمكن أن تكون بلا نهاية، وقال في مفتتحه: «من الواضح أن هناك مبدأً أول للأشياء، وأن علل الأشياء ليست سلسلة بلا نهاية»[٢] (٩٩٤a ١-٢). ولا يبدو جليًّا أن لدىٰ أرسطو ههنا مضامين لاهوتية؛ لأنه لم يشر إلىٰ الله [أو الإله] صراحةً في هذا الفصل. ولما كان الفصل الأول من الألفا الصغرىٰ قد اختُتم بالحديث عن «مبادئ الأشياء الأزلية»، وأنها «أكثر حقيقة من غيرها؛ لأنها ليست مجرد أشياء تكون أحيانًا حقيقةً فحسب، وليس هناك أية علة لوجودها (*aition tou einai*)»[٣] (٩٩٣b ٢٨-٣٠)، فقد اهتبل الكندي هذه الفرصة ليُنزِّل كل ذلك علىٰ الله (انظر: *On First Philosophy*، ٢.١-٣). وسار الفارابي علىٰ أثره في ذلك، فجعل يردد في مطلع كتابه «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» فكرة أن السبب الأول حريٌّ أن يتسمىٰ بـ (الحق)، وبه وُصف الله في القرآن. (ولعل الفكرة القائلة بأن الله يتجاوز طور عقولنا، والتي ذكرها في ١١.١، تومئ إلىٰ مقالة الألفا الصغرىٰ أيضًا: المثال المشهور للخفاش الذي أعماه شعاع الشمس، في ٩٩٣a ٩-١١).

(١) انظر: بيرتولاتشي ٢٠٠٥، وأدامسون ٢٠١٠. ولم يرد في تعليق والزر علىٰ الفارابي -علىٰ براعته في مصادره اليونانية- ذكر لأهمية «مقالة الألفا الصغرىٰ» في الاحتجاج في مفتتح هذا الفصل.

(٢) اعتمدنا هنا ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام لنصوص من كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو، ضمن كتابه «مدخل إلىٰ الميتافيزيقا» (القاهرة: نهضة مصر، ط١، أكتوبر ٢٠٠٥)، ص٢٨٨. (المترجم)

(٣) السابق، الصفحة نفسها. (المترجم)

لقد ابتدأ الفارابي -محتذيًا حذو أرسطو في الفصل الثاني من «**الألفا الصغرىٰ**»- ببيان أن السبب الأول لا يخضع لشيء من العلل الأربع (١.١). والدليل علىٰ ذلك يقوم علىٰ أولية كونه: فإنه إذا كان أولًا، فهو بريء من جميع النقص، ولا يشوب وجودَه وجوهرَه عدمٌ أصلًا، وهو «دائم الوجود بجوهره وذاته، من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزليًّا إلىٰ شيء آخر يمد بقاءه» (١.١). وعلىٰ الرغم من أن الفارابي لم يطلق علىٰ هذا السبب الأول «واجب الوجود»، كما فعل ابن سينا من بعد، فإن جوهر مذهب ابن سينا الثيولوجي الفلسفي شاخص هنا، وفيما سيأتي من أدلة كتاب «**الآراء**». وآية ذلك أن الفارابي شرع بعدها في سوق دليل سيؤدي دورًا حاسمًا في مناقشة ابن سينا لواجب الوجود. وقد سميته في موطن آخر «دليل التميز» (individuation argument) (أدامسون ٢٠١٣: ١٧٨). وخلاصته التعويل علىٰ برهان الخُلف (*reductio ad absurdum*) في افتراض أن هناك شيئين يشتركان في حال يخص السبب الأول (٢.١). فأما ابن سينا، فافترض أن هناك واجبي الوجود. وأما الفارابي، فافترض أن هناك شيئين كلاهما أول، فإذا كان كذلك، لزم وجود وسيط لتمييزهما، وهو محال؛ لأن هذا الوسيط المميِّز سيكون سببًا لسببين، سبق الفرضُ أنهما لا عن سبب؛ فتحصَّل أن السبب الأول واحد، وبعبارة الفارابي: «لا يمكن أن يكون ذلك الوجود لسواه». علىٰ أن ابن سينا سوف يجعل الوُصلة بالعقيدة الإسلامية أكثر جلاء بقوله: إن واجب الوجود لا نِدَّ له (ابن سينا، *Metaphysics*، ٨. ٥. ٢؛ ابن سينا، الإشارات، ٤. ٢٧). ومع ذلك، فالنتيجة المتحصلة عن ذلك بيِّنة، وهي أن دليل الامتياز يثمر نمطًا فلسفيًّا لعقيدة التوحيد الإسلامية.

ثم إن الفارابي مضىٰ في تأسيس مجموعة من الصفات للسبب الأول، فهو تام؛ «لأن التام هو الذي لا يوجد خارجًا عنه شيءٌ من نوعه» (٢.١). ولما لم يكن هذا واضحًا تمامًا[1]، فقد ساق مثالًا كاشفًا، وهو أن الشمس لما كانت

(١) السبب في عدم الوضوح إيرادُ عبارة الفارابي منقوصة الطرفين، وهذا أصلها: «وأيضًا، فإنه لو كان مثلَ وجودِه [يريد الموجود، أو السبب الأول] في النوع -خارجًا منه- شيءٌ آخرُ، لم يكن تامَّ الوجود؛ لأن التام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجًا منه وجودٌ من نوعِ وجودِه، وذلك في أي شيء كان؛ لأن التام =

تامة، لم يكن ثمة شمس أخرىٰ. والظاهر أنه اعتمد قاعدة عامة، وهي أن النوع إذا لم يكن منه إلا فرد واحد، فإن هذا الفرد هو أتم مثال لذلك النوع. وليس للسبب الأول -علاوة علىٰ ما تقدم- ضدٌّ، ولا أجزاء، ولا هو مادة (١. ٣-٤، ١. ٦). وكل ذلك مبني علىٰ أن السبب الأول لا سبب له. ويبدو القول بعدم مادية هذا السبب -لكونه لا سبب له، والمادة سبب كل ما هو مادي- ذا أهمية خاصة؛ وذلك أن الفارابي اتخذه سبيلًا إلىٰ القول بأن السبب الأول هو بجوهره (عقل بالفعل)، وهو كذلك «معقول بجوهره»؛ لأن المانع للشيء من أن يكون بالفعل معقولا هو المادة، وليس لهذا السبب مادة (١. ٦). وتقوم ههنا صلة بين جوهر الاحتجاج في مقالة الألفا الصغرىٰ، وهو فكرة المبدأ الأول الذي لا سبب له، وبين تفكير الله في ذاته في مقالة اللام من الميتافيزيقا.

ولم تنتهِ أوجه الشبه مع «**مقالة اللام**» عند هذا الحد، فقد ذهب الفارابي إلىٰ أن الله يغتبط بالتأمل في ذاته، وهو في هذا يستند إلىٰ مقالة أرسطو، الذي ذكر السعادة الإلهية في «**الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس**» (*Nicomachean Ethics*) (b١١٥٤ ٢٦-٨)، وفي مقالة اللام. والله يتعقل، والتعقل أفضل فعل، وهو إذ يعرف ذاته يبلغ أتم غاية ممكنة للتعقل (b١٠٧٢ ١٨-١٩). ولما كانت السعادة في أتم فعل (وهي أطروحة مقرَّرة في *Ethics*)، جاز أن نستنتج أن الله يسعد السعادة الأعلىٰ. وقد سار الفارابي علىٰ خطا أرسطو في هذه المسائل (١. ١٤)، وإن كان بين الرجلين اختلاف دقيق: فأرسطو يجعل تعقلَ الله وسعادتَه كتعقلنا وسعادتنا، وغايةُ ما ذكره من الفرق بينهما أنهما في حق الله دائمان، وفي حقنا إلىٰ زوال (ذكر ذلك مرتين: b١٠٧٢ ١٤-١٦ و٢٤-٥). ونص الفارابي علىٰ الفرق أيضًا، ولكنه أبدىٰ عناية كبيرة بعدم مساواة الله بالبشر: فلا نسبة لإدراكنا نحن إلىٰ إدراكه، ولا لاغتباطنا إلىٰ اغتباطه، ثم أضاف -علىٰ استحياء- أنه إن كانت هناك نسبة، فهي نسبة يسيرة جدًّا.

= في العِظَم هو ما لا يوجد عِظَمٌ خارجًا منه، والتامَّ في الجمال هو ما لا يوجد جمالٌ من نوع جماله خارجًا منه». (المترجم)

والحق أن المدىٰ الذي بلغته هذه الأفكار في توغلها في الثقافة الأدبية العربية الأوسع إنما تبين بكتاب أقل شهرة للمؤرخ الأفلاطوني، مسكويه (ت. ٤٢١/ ١٠٣٠)، وكان معاصرًا لابن سينا (ت. ٤٢٨/١٠٣٧). كان مسكويه أحد الرجالات ذوي الثقافة المتنوعة الذين اعتنقوا ضربًا من الأفلاطونية «الشائعة»، المألوفة في الإسلام، والتي كان الكندي رائدها، وتمثلت لدىٰ طائفة من الكتاب، كالعامري والتوحيدي (روسون Rowson ١٩٩٠؛ أدامسون b٢٠٠٧). وينزع مسكويه في آرائه في الله إلىٰ الأفلاطونية المحدثة، متأثرًا تأثرًا كبيرًا بالصورة العربية لأفلوطين، كما أنه تقفىٰ أثر الكندي في (**الفلسفة الأولىٰ**). وكتب -زيادة علىٰ ذلك- رسالة قصيرة، عنوانها «**في اللذات والآلام**» (طبعت مرتين، في: أركون ١٩٦١-٢: ١-٩ (ترقيم الصفحات العربي)، وبدوي ١٩٨١: ٩٨-١٠٤؛ وانظر عن هذه الرسالة: a٢٠١٥)، أجْملَ فيها الموقف الأرسطي في اللذات بوصفها إدراك الكمال، ثم أجرىٰ ذلك في حق الله. وهو لم يقتصر علىٰ القول بأن اللذة العظمىٰ الممكنة للإنسان هي أن يدرك الله بعقله، وبأن الله يلتذ أكثر منا بإدراكه لذاته، بل قال: إن الله لذة، ثم علل ذلك بأنه لما كان أكملُ اللذات الكمالَ الأكمل والخير الأكمل، وكان الله هو الكمالَ الأكمل والخيرَ الأكمل، وجب أن يكون سبحانه هو اللذة المطلقة، التي هي أبدًا لذة بالفعل (أركون ١٩٦١-٢: ٣؛ بدوي، دراسات: ١٠٠).

(٤)
ابـن سيـنـا

لم تكن رسالة مسكويه في اللذات عملا مبتكرًا، ولا بلغت من التأثير حدًّا غير معهود. بل إنها تُبين لنا أنه في مطالع القرن الخامس/ الحادي عشر، كان استعمال الفلسفة في معرفة الله لم يزل يعني نشر الحجج والأفكار التي وردت في الأعمال اليونانية مترجمةً إلىٰ العربية. لكن الحال تغيرت بعد عصر ابن سينا، وإن كانت هناك -بيقين- بعض الاستثناءات، فلدينا -علىٰ سبيل المثال- كتاب لعبد

اللطيف البغدادي (ت. ٦٢٩/ ١٢٣١) يعتمد على مقالة اللام في الميتافيزيقا (نويرث Neuwirth ١٩٧٦)، وقد أسلفت أن التراث الفلسفي الأندلسي لدى اليهود والمسمين جميعًا ظل مؤثَّل الجذور في التراث الأرسطي[١]. وعلى الرغم من ذلك، ففي البلاد المشرقية ستصبح الفلسفة -عند الغالبية- مرادفًا لابن سينا. من أجل ذلك سمى الغزالي كتابه «**تهافت الفلاسفة**»، مع أنه كان -كما نبه على ذلك ابن رشد في شيء من الحدة- نقدًا لمذهب ابن سينا، لا للفكر الأرسطي (الغزالي، التهافت). فقد بلغنا مع ابن سينا إذن (في المشرق) أوج الثيولوجيا الفلسفية وغايتها القصوى، بوصفها اتصالا مباشرًا مع ثيولوجيا أرسطو، أو مع علم الإلهيات الأرسطي (*Theology of Aristotle*)[٢].

والحق أن كثيرًا مما قدمه ابن سينا في هذا الموضوع لا يعدو أن يكون بسطًا وتدقيقًا للأدلة التي أجملها الفارابي في مفتتح «**آراء أهل المدينة الفضلة**». على أن ذلك لا ينقص شيئًا من أصالة ابن سينا البديعة. فإليه يرجع الفضل في ابتكار الدليل الرائد على وجود الله، وهو الذي أمد مذهب الفارابي الثيولوجي بأساس جديد كلَّ الجِدة. ومدار هذا الدليل على المفاهيم الشكلية للممكن والواجب الوجود. وههنا نسخة مبسطة نوع تبسيط (انظر لمزيد من التفاصيل: مارمورا Marmura ١٩٨٠؛ ديفيدسون ١٩٨٧؛ ماير Mayer ٢٠٠١: ١٨-٣٩؛ ماكجينيز McGinnis ٢٠١٠: فصل ٦؛ ليتسيني Lizzini ٢٠١٢: فصل ٢). لقد سعى ابن سينا إلى استبعاد أن تكون كل الموجودات ممكنة؛ إذ لا بدَّ أن يكون ثمة موجود واحد على الأقل واجبَ الوجود، وهو -في بلوغ هذه الغاية- يُبين أن ممكن الوجود لذاته محتاج إلى علة خارجية «تُرجح» وجوده.

لكن ذلك لا يعني أن أيًّا من الموجودات واجبُ الوجود، فلعل علة وجود أيِّ ممكنٍ موجودٌ ممكنٌ آخر، لكن ابن سينا ينفي إمكان تنزيل ذلك على مجموع

---

(١) انظر في نفوذ ابن سينا غير المباشر أساسًا بين اليهود: فرودنتال (Freudenthal) وزونتا (Zonta) ٢٠١٢.

(٢) قد أسلفنا أن الاهتمام بعلم الكلام، وكذلك ببعض الكتب اليونانية، سوف ينبعث في العهد الصفوي. انظر في ذلك: ريزفي Rizvi ٢٠٠٧.

الممكنات الموجودة (ومن الممكن أن ينظر المرء إلىٰ هذا المجموع بوصفه الكون، الماضي، الحاضر، والمستقبل)، فهل يمكن أن يكون هذا المجموع واجب الوجود؟ لقد كان لدىٰ ابن سينا من الأدلة ما يدفع هذا القول، ومع ذلك، إن كان هذا المجموع واجبًا، فقد انتهىٰ إلىٰ النتيجة التي يتوخاها، وهي أن ثمة موجودًا واجبًا، وإن كان ممكنًا، فسيقتضي -كسائر الممكنات- علة خارجية لوجوده، ولما كانت هذه العلة خارجة عن الممكن الوجود، فلا بدَّ أنها موجود واجب الوجود لذاته.

ودعنا ننظر -بقطع النظر عن الصعاب الكثيرة التي تتعلق بالدليل نفسه- ما الذي يتضمنه بالنظر إلىٰ مذهب ابن سينا الثيولوجي الفلسفي (وسأوجز فيما يلي مختصرًا لما في أدامسون ٢٠١٣). فأول شيء أنه ليس دليلًا حقيقيًّا علىٰ وجود الله، وإنما هو دليل علىٰ أن هناك شيئًا واحدًا -علىٰ الأقل- واجب الوجود، ولا يلزم بالضرورة أن يكون هذا الواجب هو الله (فلعله مثال أفلاطوني، عدد مجرد، أو حتىٰ -لمحض الفرض- العالم نفسه). بل إن الدليل ليس فيه ما يمنع كثرة الموجودات الواجبة الوجود. ولذلك كان علىٰ ابن سينا أن يبذل كثيرًا من الجهد في إثبات أن واجب الوجود هذا هو الله، وقد اختلفت خطته في تحقيق ذلك نوعَ اختلاف في كتبه. والعجيب أن هذا الدليل الشهير الذي أوجزناه آنفًا لم يرد صراحةً في الفن الخاص بـ (الإلهيات) من كتابه الفلسفي الأشهر **«الشفاء»**[1]. ولا شك أنه أفاض فيه في الحديث عن واجب الوجود، ولكن مناقشته للصفات الإلهية بدأت بأدلة تُذكِّر بمقالة الألفا الصغرىٰ في الميتافيزيقا. وقد برهن **«شفاء»** ابن سينا -علىٰ نحو ما صنع الفارابي في **«الآراء»**- علىٰ استحالة عدم تناهي أيٍّ من العلل الأربع (٨. ١-٣). ولعل هذا الصنيع من ابن سينا هنا إنما حداه عليه تلك المقاصد المشائية لكتاب **«الشفاء»**، خلافًا

(١) وعلىٰ الرغم من ذلك، ذهب مارمورا ١٩٨٠ إلىٰ أن الدليل يمكن جمعه من مجموعة مقاطع في هذا الكتاب.

لمقارباته الأكثر استقلالًا في كتبه الأخرىٰ، ككتاب «**الإشارات والتنبيهات**»[1].

لقد كان لوجوب [وجود] العلة الأولىٰ دور بالغ الأهمية في أدلة «**الشفاء**» و«**الإشارات**» جميعًا؛ لأن شيئًا لا يكون واجب الوجود لذاته إلا إذا كان وجوده لا عن سبب، وبذلك استطاع ابن سينا أن يقدم نسخته الخاصة من دليل التميز للبرهنة علىٰ أن الموجود لا عن سبب واحدٌ، من حيث الوجود، فما ثم إلا واجب واحد، ومن حيث البساطة، فلا يتركب واجب الوجود من أجزاء (انظر في هذا الدليل وفي الأجوبة التالية: ماير ٢٠٠٣). واستنبط أيضًا -كما صنع الفارابي- نتائج فيما يتعلق بتعالي الله أو تنزيهه من المقدمة القائلة بأن واجب الوجود لا علة له (٨. ٤. ١٣-١٦: ليس لله ماهية، ولا جنس، ولا ضد). ولم ينتهِ عند ذلك، بل قام باستنباط طائفة كبيرة من الصفات الإلهية تأسيسًا علىٰ القول بوجوب الوجود، منها -كما فعل الفارابي- أن عدم مادية الواجب الوجود تعني أنه عقل محض (انظر: أدامسون أيضًا ٢٠١١). وكونه لا علة له يعني أنه تام وخير. وقد اعتمد ابن سينا في بعض الصفات علىٰ كون العلة الأولىٰ علةً، ولا عن علة، ومنها صفة «الجواد» (الإشارات، ٥. ٥). وبذلك جاز أن توفِّق فكرة الواجب الوجود بين الطرفين المتقابلين -من حيث الظاهر- في حق الله، اللذيْن بدأنا بهما: أنه موجود جمع بين التنزيه، وكونه علة كل شيء.

وحريٌّ بنا أن نؤكد أن كل ما مضىٰ ثمرةُ دليل ابن سينا علىٰ أن الله واجب الوجود. وقد بدأ الفارابي (الآراء) بالتأكيد علىٰ أن الله هو السبب الأول للوجود[2]، بينما استبدل ابن سينا بهذا القولَ -وإن شئت قلت: الاحتجاج،

---

(١) يلاحظ جوتاس ١٩٨٨: ١١١ أن ابن سينا يقدم نفسه في مفتتح (الشفاء) بوصفه (مصلحًا عليمًا بالتراث الأرسطي). انظر أيضًا: بيرتولاتشي ٢٠٠٦: ٦٠٩-١٠.

(٢) لعل ذلك متصل بالوضع المنهجي (للآراء)، التي تقرر -كما يدل عليه عنوانها- مبادئ الإيمان الصحيح، بدلًا من العمل من أجل تحقيق هذه المبادئ. ويبدو -في موضع آخر- أن الفارابي كان يرىٰ أن الطريقة الصحيحة لتقرير أن الله هو السبب الأول كانت هي طريقة أرسطو: فنحن نعرفه من آثاره، بوصفه علة لحركة سرمدية (انظر مثلًا: *The Attainment of Happiness*، ترجمة في: الفارابي، *Philosophy*، ١٧، ١٩). وسوف ينحو ابن رشد بعد ذلك هذا المنحىٰ، منكرًا الدليل الميتافيزيقي أو الشرطي لابن سينا. انظر في هذا: بيرتولاتشي ٢٠٠٧.

مفترضًا أن لدليله أثرًا- بأن الله لازم لترجيح وجود الممكن (انظر مزيدًا من التفصيل عن الأساس الميتافيزيقي لهذا: رحمان Rahman 1958). ويبدو أن هذه الأفكار تسربت -إلىٰ حد ما- إلىٰ إلهيات ابن سينا من التراث الكلامي الإسلامي في الإلهيات (ويسنوفسكي Wisnovsky ٢٠٠٣: فصل ١٣). وربما كان في ذلك إرهاصٌ بأن يتلقىٰ المتكلمون تسمية «واجب الوجود» بقبول حسن. ومع ذلك، لم تحظَ بقية مقولات ابن سينا المتصلة بهذا الشأن بمثل هذا الرضا؛ لأنه لم يقتصر علىٰ القول بأن الله واجب الوجود فحسب، بل إنه رأىٰ كل ما يتصل بالله واجبًا؛ إذا لو كان في الله شيء ممكن، لكان بحاجة إلىٰ علة أخرىٰ لترجيح أحد الطرفين دون الآخر. فلا يمكنه -مثلا- أن يتسبب في معلولاته الممكنة، ولا أن يتعلق علمُه بممكن، لأن ذلك يقتضي علة خارجية أخرىٰ تبين لمَ رجَّح التسبب في هذا الشيء أو تعلَّقَ علمه به، مع قدرته علىٰ عدم فعل ذلك بالسهولة نفسها. وقد أفضىٰ ذلك بابن سينا إلىٰ تقرير مقالتين ثار حولهما الجدل: **إحداهما**: أن الله أفاض العالم وجوبًا (جانسينز Janssens ١٩٩٧: ليتسيني ٢٠١١). فالعالم قديم، ولم يكن قطُّ يعوزه الوجود، إنه -بعبارة ابن سينا- «واجب لغيره» (أي إنه ممكن لذاته، ولكنه مكفولٌ له الوجود بالسببية الفيضية الواجبة لله). **والمقالة الأخرىٰ**: أنه لما كان علم الله واجبًا، لم يكن قابلًا للتغير أو للفساد؛ ولذلك لم يجز تعلقه بالجزئيات من حيث هي، وإنما علمه بها كلي، وليس ذلك إلا من علمه بذاته أنه سببُها (مارمورا ١٩٦٢؛ أدامسون ٢٠٠٥؛ نسيبة Nusseibeh ٢٠١٠).

ولا ينفرد ابن سينا إلا بالأطروحة الأخيرة؛ لأن أرسطو، وأفلوطين، ثم الفارابي من بعدهم، كلُّ أولئك قائلون بقدم العالم. وقد كان شائعًا لدىٰ الفلاسفة الهيلينستيين -قبل ابن سينا- إنكارُ هذا القول لأرسطو وأفلوطين. وكذلك ممن خالفه الكندي، والرازي، وسعديا الفيومي، ومسكويه. ومن اللافت أيضًا أن نجد في التراث غير السينوي في الأندلس كتَّابًا يجنحون إلىٰ القول بأن العقل لا يسعه الإقرار بمسألة القدم[1]. ويرجع الفضل إلىٰ الفكر السينوي في أنْ غدت أطروحةُ

---

(١) هو موسىٰ بن ميمون الشهير، لكن ابن طفيل حاول نزع فتيل المشكلة ببيان أن وجود الله يمكن البرهنة عليه بأي فرض. أما ابن رشد، فقد حمله ولاؤه الأرسطي علىٰ الدفاع بقوة عن أطروحة القدم.

القِدَم هذه لا تنفك موصولةً بالفلاسفة. وآية ذلك أن الغزالي أفسح المجال لهذا الجدل في (تهافت الفلاسفة)، فهو يذكر أدلة ابن سينا فيها، ثم يجتهد في إبطالها. والحق أن مناقشته بلغت من القوة بحيث إن القارئ لعله تعزب عنه بسهولةٍ الغايةُ الأعم من وراء ما دبجه من نقد، فهو لم يكن يتغيا إبطال أطروحة القدم فحسب، بل جميع نتائجها؛ أي مقالة «الضرورة الوجودية» (necessitarianism) في مذهب ابن سينا الثيولوجي الفلسفي؛ ولذلك حاد عن طريقه، وجعل يؤكد أن خلق الله [العالَم] ممكن، وخيرُ ما يُعبر به عن ذلك هو أنه اختيار لزمان مًّا ليكون مبدأً لهذا الوجود (الغزالي، Incoherence (التهافت)، § ٤٢.١؛ وكذلك كوكونن Kukkonen ٢٠٠٠). ثم إن الغزالي اتخذ مقالة ابن سينا في الوجوب الوجودي غرضًا في طول كتاب (التهافت)، ومثال ذلك ما كان منه عند حجاجه في المسألة الثالثة، حيث صرح بأن القول بأن الله (فاعل) غيرُ متصوَّرٍ علىٰ مذهب ابن سينا.

لقد كان الغزالي وحده هو أشهر متكلم أشعري نقد ابن سينا علىٰ هذه الأسس. وثمة متكلمان آخران من أعلام الأشاعرة، هما الشهرستاني، وفخر الدين الرازي (ولعل للأول منهما انتماءً إسماعيليًّا) يمكن أن يُقارنا به في أنهما هاجما سمات معينة في مذهب ابن سينا الكلامي ذي الصبغة الفلسفية، علىٰ الرغم من الإقامة علىٰ وصف الله بأنه واجب الوجود. وههنا مثال جيد لأطروحة ابن سينا السالفة في عدم علم الله بالجزئيات من حيث هي (انظر في الرازي عن هذا الموضوع: أبراهاموف Abrahamov ١٩٩٢). وقد تحدىٰ الشهرستاني في كتابه «**مصارعة الفلاسفة**» ابن سينا في أن يبين وجه تعلق عِلِّية الله الواجبة للكون بعلمه بالجزئيات «علىٰ نحو كلي» (الشهرستاني، Wrestling Match (مصارعة)، §٤). فالله يعلم نفسه دون أن يكون علة لوجودها، فتبين جليًّا أن علمه مباين لفعله العِلِّي. وكذلك إذا كان قد أوجد الجزئيات، فما يمنع أن يكون قادرًا علىٰ علمها علىٰ نحو جزئي؟

إننا نستطيع بيقين أن نتخيل جوابات ابن سينا علىٰ هذه الأدلة، وعلىٰ أدلة أخرىٰ ساقها الشهرستاني. وكذلك الحال مع ذلك المضطَّرَب من البحوث الجدلية

التي زخر به شرح الرازي النقدي علىٰ «**الإشارات**». وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن هذه النصوص تدل علىٰ أن ناقدي ابن سينا كانوا يفوقون نحوه سهامهم، بناء علىٰ فهم تفصيلي لمذهبه الثيولوجي الفلسفي. وقد كان هؤلاء المتكلمون الأشاعرة علىٰ علم بحاجتهم إلىٰ نزع مقالة أن الله واجب الوجود (وهو ما لم يكونوا يريدون إنكاره البتة) من خطة ابن سينا في استخلاص جميع الصفات الإلهية من فكرة الوجوب. بل إنهم أوردوا الاعتراضات علىٰ استخدام ابن سينا لدليل التميز للدلالة علىٰ أنه ما ثم إلا واجب وجود واحد (ماير ٢٠٠٣، والشهرستاني، Wrestling Match، ٣)، وكذلك علىٰ مقالاته التي كانت مثار جدل، كقوله بأن الله أوجد العالم ضرورةً، وبأنه [الله] عقل. والحق أن هذه المنازعات تظهر تأثير ابن سينا، كما تظهرها الشروح المؤيِّدة، كشرح نصير الدين الطوسي. والحق أن مذهب ابن سينا الثيولوجي الفلسفي كان فاتحة عهد جديد، فلم يعد الأمر يتعلق بكيفية اتصال أفكار أرسطو وأفلاطون بتعاليم الإسلام، ولكن بما إذا كان علىٰ المتكلم المسلم أن يقفو أثر ابن سينا في اعتقاد أن الله علةٌ واجبة، وبناءً علىٰ ذلك: منزهة [متعالية، متسامية] (transcendent).

المـراجع

(Abbas) عباس، إحسان. (تحقيق) (١٩٨٣). رسائل ابن حزم الأندلسي. ٤ مج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

Abrahamov, B. (1992). Fakhr al-Din al-Razi on God's Knowledge of the Particulars". *Oriens* 33: 133-55.

Adamson, P. (2002). *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*". London: Duckworth.

Adamson, P. (2003). "Al-Kindi and the Mutazila: Divine Attributes, Creation and Freedom". *Arabic Sciences and Philosophy* 13: 45-77.

Adamson, P. (2005). "On Knowledge of Particulars". *Proceedings of the Aristotelian Society* 105: 273-94.

Adamson, P. (2007a). *Al-Kindi.* New York: Oxford University Press.Adamson, P. (2007b). "The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism". In C. D Ancona (ed.), *Libraries of the Neoplatonists.* Leiden: Brill, 351-70.

Adamson, P. (2010). "YaHya Ibn Adi and Averroes on *Metaphysics Alpha Elatton". Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 21: 343-74.

Adamson, P. (2011). "Avicenna and his Commentators on Self-Intellective Substances". In D. N. Hasse and A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna s Metaphysics.* Berlin: de Gruyter, 97-122.

Adamson, P. (2013). "From the Necessary Existent to God". In P. Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays.* Cambridge: Cambridge University Press, 170-89.

Adamson, P. (2015a). "Miskawayh on Pleasure", *Arabic Sciences and Philosophy* 25: 199-223.

Adamson, P. (2015b). *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Adamson, P. (2016). *A History of Philosophy Without Any Gaps: Philosophy in the Islamic World.* Oxford: Oxford University Press.

Adamson, P., and P. E. Pormann (trans.) (2012). *The Philosophical Works of al-Kindi.* Karachi: Oxford University Press.

Adang, C., M. Fierro, and S. Schmidtke (eds.) (2013). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker.* Leiden: Brill.

Arkoun, M. (1961-2). "Deux epitres de Miskawayh". *Bulletin d'Etudes Orientales* 17: 7-74.

(Avicenna) ابن سينا (إشارات). **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي**. تحقيق سليمان دنيا. ٤ مج. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧-٦٠.

Avicenna (Healing). *The Metaphysics of the Healing.* Ed. and trans. M. E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005.

(Badawi) بدوي، عبد الرحمن. (١٩٤٧). **أفلوطين عند العرب**. القاهرة: دراسات إسلامية.

(Badawi) بدوي، عبد الرحمن. (١٩٥٢). **منطق أرسطو**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

(Badawi) بدوي، عبد الرحمن. (١٩٨١). **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**. بيروت: دار المدار الإسلامي.

Bertolacci, A. (2005). On the Arabic Translations of Aristotle s Metaphysics . *Arabic Sciences and Philosophy* 15: 241-75.

Bertolacci, A. (2006). *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Shifa.* Leiden: Brill.

Bertolacci, A. (2007). "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics". *Medioevo* 32: 61-98.

Brock, S. (1993). "The Syriac Commentary Tradition". In C. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions.* London: Warburg Institute, 3-18.

Daiber, H. (1986). "Die Kritik des Ibn Hazm an Kindi's Metaphysik". *Der Islam* 63: 284-302.

D'Ancona, C. (1991). "Per un profilo filosofico dell'autore della *Teologia di Aristotele"*. Medioevo 17: 82-134.

D'Ancona, C. (1992). "Aristotele e Plotino nella dottrina di al-Kindi sul primo principio". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 2 /3: 363-422.

D'Ancona, C. (1995). *Recherches sur le Liber de Causis.* Paris: J. Vrin.

Davidson, H. A. (1969). "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation". *Journal of the American Oriental Society* 89: 357-91.

Davidson, H. A. (1987). *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy.* New York: Oxford University Press.

al-Farabi (Philosophy). *Philosophy of Plato and Aristotle.* Trans. M. Mahdi. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.

Fazzo, S., and H. Wiesener (1993). Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle and in al- Kindi's Cosmology". *Arabic Sciences and Philosophy* 3: 119-53.

Frank, R. M. (1969). The Divine Attributes According to the Teaching of Abu l-Hudhayl al-Allaf . *Le Museon: revue des etudes orientales* 82: 1-53.

Freudenthal, G., and M. Zonta (2012). "Avicenna among Medieval Jews: The Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West". *Arabic Sciences and Philosophy* 22: 217-87.

Genequand, C. (trans.) (2001). *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos.* Leiden: Brill.

Gerson, L. P. (1994). *Plotinus.* London: Routledge.

al-Ghazali (Incoherence). *The Incoherence of the Philosophers.* Ed. and trans. M. E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997.

Gutas, D. (1988). *Avicenna and the Aristotelian Tradition.* Leiden: Brill.

Ivry, A. (1974). *Al-Kindi's Metaphysics.* Albany, NY: SUNY Press.

Janssens, J. (1997). "Creation and Emanation in Ibn Sina". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8: 455-77.

Kraus, P., and R. Walzer (eds.) (1951). *Plato Arabus 1: Galeni compendium Timaei Platonis.* London: Warburg Institute.

Kukkonen, T. (2000). "Possible Worlds in the *Tahafut al-Falasifa: al-Ghazali on Creation and Contingency". Journal of the History of Philosophy* 38: 479-502.

Lewis, G. L. (1950). "A Re-examination of the So-Called Theology of Aristotle". Doctoral dissertation. University of Oxford.

Lizzini, O. (2011). *Fluxus (fayd): Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna.* Bari: Pagina.

Lizzini, O. (2012). *Avicenna.* Rome: Carocci. McGinnis, J. (2010). *Avicenna.* New York: Oxford University Press.

Marmura, M. E. (1962). Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars". *Journal of the American Oriental Society* 82: 299-312.

Marmura, M. E. (1980). "Avicenna s Proof from Contingency for God's Existence in the *Metaphysics of the Shifa.* Medieval Studies 42: 337-52.

Mayer, T. (2001). "Avicenna's *Burhan al-Siddiqin". Journal of Islamic Studies* 12: 18-39.

Mayer, T. (2003). "FaHr ad-Din ar-Razi's Critique of Ibn Sina's Argument for the Unity of God in the Isarat and Nasir ad-Din aT-Tusi's Defence". In D. C. Reisman (ed.), *Before and after Avicenna.* Leiden: Brill, 199-218.

Neuwirth, A. (1976). *Abd al-LaTif al-Baghdadi's Bearbeitung von Buch Lambda der aristotelischen Metaphysik.* Wiesbaden: Steiner.

Nusseibeh, S. (2010). "Avicenna: Providence and God's Knowledge of Particulars". In Y. T. Langermann (ed.), *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy.* Turnhout: Brepols, 275-88.

Proclus (Elements). *The Elements of Theology.* Ed. and trans. E. R. Dodds. Oxford: Clarendon, 1963.

Rahman, F. (1958). "Essence and Existence in Avicenna". *Mediaeval and Renaissance Studies* 4: 1-16.

Rizvi, S. (2007). "(Neo) Platonism Revived in the Light of the Imams: Qadi Said Qummi (d. AH 1107/AD 1696) and his Reception of the Theologia Aristotelis". In P. Adamson (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception.* London: Warburg Institute, 176-207.

Rowson, E. (1990). "The Philosopher as Litterateur: al-TawHidi and his Predecessors". *Zeitschrift fur Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 6: 50-92.

Rudolph, U. (2008). "Reflections on al-Farabi's Mabadi Ara Ahl al-Madina al-Fadila". In P. Adamson (ed.), *In the Age of al-Farabi: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century.* London: Warburg Institute, 1-14.

Ruland, H.-J. (1976). "Die arabische Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias: Uber die Vorsehung und Uber das liberum arbitrium". Doctoral dissertation. Universität Saarbrucken.

al-Shahrastani *(Struggling). Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics.* Ed. and trans. W. Madelung and T. Mayer. London: I. B. Taurus, 2001.

Sorabji, R. (2004). *The Philosophy of the Commentators 200-600 ad.* 3 vols. London: Duckworth.

Walzer, R. (trans.) (1985). *Al-Farabi on the Perfect State.* Oxford: Oxford University Press.

Watt, J. (2010). *Rhetoric and Philosophy from Greek into Syriac.* Farnham: Ashgate.

Wilberding, J. (2006). *Plotinus Cosmology.* Oxford: Oxford University Press.

Wisnovsky, R. (2003). *Avicenna s Metaphysics in Context.* London: Duckworth.



الفصل التاسع عشر
الكلام الإسماعيلي

دانييل دو سميت

إن اشتمال هذا الكتاب علىٰ فصل في الكلام الإسماعيلي أمرٌ بدهي، فلعل أحدنا يعرض له تساؤل -مشروع- عن وجود «مذهب كلامي» -بوصفه حقلًا مستقلًا- في الفكر الإسماعيلي الوسيط. والحق أن الإسماعيلية، وهم ثالث فروع الشيعة الكبرىٰ في الإسلام، ظلوا -خلافًا للزيدية والإمامية، الذين خضعوا لتأثير المعتزلة المتزايد، وصاغوا مذهبهم الكلامي الخاص- يجهرون بمقتهم كلَّ أنواع علم الكلام العقلاني، سواءٌ أكان اعتزاليًا أم أشعريًا، أم غير ذلك. وزِدْ علىٰ ذلك أن معظم مؤلفي الإسماعيلية يعتقدون اعتقادًا جازمًا في التنزيه المطلق لله، حتىٰ غدا علم الكلام -من حيث هو «حديث عن الله»- علمًا مستحيلًا في نظرهم.

ومع ذلك، يمكن أن يُعتبر المذهب الإسماعيلي -الذي يصفه الإسماعيليون أنفسهم بأنه «الحكمة» أو «علم الحقائق»- مذهبًا «فلسفيًا» و«كلاميًا» معًا؛ وذلك أن وَكَده الرئيسَ إنما هو فهمُ الوحي من طريق التفكير الفلسفي القائم علىٰ (العقل)، وتقريرُ عقائد دينية علىٰ أساس عقلي. وعلىٰ الرغم من أن المؤلفين الإسماعيليين قد توسعوا في الأخذ عن المصادر الأفلاطونية المحدثة والأرسطية، عندما كتبوا في الإبداع، و«الأسماء والصفات الإلهية»، والمبدَع الأول (العقل = Intellect)، وغير ذلك مما يقع في العالم الروحاني [العقلي] (intelligible world)،

فإنهم كانوا يستخدمون -أحيانًا- مصطلحاتٍ وأدلةً يستعيرونها من علم الكلام، وخاصة من المعتزلة، ثم من الأشاعرة دون ذلك. علىٰ أنهم كان يُدمجون ذلك دومًا في مذهبهم الخاص في الله وفي العالم، ذلك الذي يتميز عن سائر المذاهب في الفكر الإسلامي. ويتمثل هذا الاختلاف الجوهري في أن الإسماعيلية يرون أن كل ما يردده المتكلمون المسلمون عن «الله»، الحقيقةِ المطلقة (Ultimate reality)، لا ينطبق إلا علىٰ خلقه، وخاصة أولَ المخلوقات، العقل.

(١)
رفض الكلام

ويقدم المفكر الإسماعيلي الشهير، حميد الدين الكِرماني (توفي بعد ٤١١/ ١٠٢٠) -في كتابه تنبيه الهادي والمستهدي، الذي لم يُنشر بعدُ- المذاهب الكلامية الإسلامية المختلفة بوصفها (فِرَقًا)، يوصَف رجالُها بأنهم أهل الظاهر؛ أي إنهم لا يأخذون إلا بظاهر القرآن، جاهلين أو منكرين معناه الصحيح الباطن، الذي يتولىٰ تعليمَه أئمةُ الإسماعيلية.

وأضَلُّ هذه الفرق -في رأي الكرماني- هم الأشاعرة، وسائرُ الحشوية («أولئك الذين يعتقدون التُّرَّهات»)، وهو المصطلح المزري الذي يستخدمه الإسماعيليون في وصف أهل السنة في العموم. فهؤلاء المتكلمون -إذْ يتمسكون بظاهر القرآن- يطلقون علىٰ الله كل اسم ووصف، فيشركون معه خلقَه، وهم -إذ يُسندون إليه صفات بشرية (كالقدرة، والعلم، والحياة، والجود، والرحمة)- يجترحون خطيئة التشبيه. وأولئك الذين قالوا بأن الصفات مستقلة عن للذات الإلهية -كما فعلت الأشاعرة- مشركون. وشر هؤلاء جميعًا من يسرفون في قراءتهم الظاهرية للقرآن، فيجعلون لله صورة إنسان، يجلس فوق عرش، له يدان، ورِجلان، وعينان، وأذنان، وأنف، وفم، فهو يتكلم ويلقي أوامره بوصفه

مِلكًا. لقد وصف الكرماني هذه النزعة بالتجسيم -فهم يدعون أن لله جسم (إنسان)، وهو ضرب من الكفر يَشْرَكُهم فيه غلاة الشيعة، الذين يؤلهون إمامهم. (الكرماني، تنبيه، ١٤٩-٥٣). والحاصل أنه لا يبدو أن شيئًا يعارض المذهب الإسماعيلي كمقالات الأشعرية، وغيرها من المفاهيم السنية عن الله.

وقد بدا الكرماني أشد قسوةً في حديثه عن المعتزلة، ولعل ذلك لأن بعض مقالاتهم أقرب إلىٰ النهج الإسماعيلي. ولطالما أكد هو وغيره من المؤلفين الإسماعيليين في كتبهم أن المعتقد الديني لا بدَّ أن يوافق مبادئَ العقل -فلا يمكن أن يكون ما يخالف العقل صحيحًا- وينبغي أن يُعرض بطريق البرهان، وباتباع قواعد المنطق. ولما كان المعنىٰ الظاهري للقرآن يتضمن كثيرًا من العناصر المعارضة للعقل، ولما كان الأنبياء يعبرون عما احتملوه من الرسالات باستعمال لغة رامزة، لا تقوم علىٰ البرهان الضروري (apodictical demonstration)، فقد تَعيَّن تفسير الوحي علىٰ وفق العقل، بتطبيق منهج البرهان (الكرماني، مصابيح، ٥-٦، ٨، ٣٢، ٣٨-٩ من النص العربي).

وهذا عين ما صنعته المعتزلة، كما يقول الكرماني، غير أنهم ضلوا الطريق، فقد انطلقوا من القرآن -مستدلين بالعقل- في تأسيس مقالاتهم في الصفات الإلهية، (التوحيد) و(العدل). ومع ذلك، لم يكن ما انتهىٰ إليه استدلالُهم إلا طائفةً وفيرة من الأكاذيب عن الله؛ إذ لم يستطيعوا تحاشي التجسيم، ولا النجاة من تشبيهه بخلقه. والسبب في إخفاقهم هو استعمال العقل دون معلم، «والاستدلال من طريق العقول من غير معلِّم باطل» (الكرماني، تنبيه، ١٤٨).

وهذا المعلم هو -بيقين- الإمام الإسماعيلي. ولما كان هو المصدر الأوحد للعلم، فإنه يعلم أتباعه -كبار رجالات الدعوة الإسماعيلية و«مستجيبيهم»، أو المتلقنين ممن دخلوا في عهد الإمام- كيف يفسرون نص الوحي علىٰ نحو متجانس وعقلاني.

(٢)
علم الكلام: علم مستحيل

وعلىٰ الرغم من أن الطائفة الإسماعيلية تفتقر إلىٰ وحدة المذهب، وأنها أوزاع شتىٰ من الموروثات والحركات، التي تدافع عن مقالاتها الخاصة، فإنها تتردىٰ ببردة الإجماع في شأن التوحيد. وهو يعني عندهم أن المبدأ المطلق (Ultimate principle) -ويسمىٰ المبدِع- (واحد) بإطلاق، فلا اسم له، ولا حد يكتنفه، ولا يدركه أحد من خلقه. ولما كان مغايرًا للخلق جملةً، فهو خارج العالم، محتجبٌ بحجاب لا ينهتك.

وتعني الوحدة المطلقة للمبدع أنه ليس عقلًا؛ لأن العقل المحض لا يخلو من ثلاث جهات ضرورةً: العقل، والعاقل، والمعقول، وهذه كثرة. من أجل ذلك شايع الإسماعيليون أفلوطين ضد أرسطو والفلاسفة المسلمين، الذي ذهبوا إلىٰ أن الأول عقل. بل إنهم أخذوا بقول أفلوطين كذلك في أن العقل دون الواحد رتبةً، ولكنهم أنكروا صراحة أن يكون العقل صادرًا عن الواحد بطريق الانبعاث (emanation). فقد (أبدع) المبدِعُ العقلَ، ثم وضع فيه دفعةً واحدةً مجموع الصور والمُثُل التي تتحقق في جميع الأنواع المادية في عالم الحس.

ولم يتغيَّ الإسماعيلية بإنكارهم إمكانَ الانبعاث من الواحد حفظَ العقيدة الإسلامية في الإبداع فحسب، وإنما أرادوا أيضًا صون الوحدة المطلقة. ولما كان الانبعاث يتضمن (اشتراكًا) بين المنبعِث وأصله، ولما كان هذا المنبعث مختلفًا عن الأصل، لزم أن تتضمن هوية الأخير جزءًا غير مشترَك مع المنبعث، وجزءًا آخر مشترَكًا معه، وفي هذا ما فيه من التثنية في الأصل. وقد أنكر المؤلفون الإسماعيليون -للسبب ذاته- وجود أي علاقة سببية بين المبدِع والمبدَع. وذلك أن العلة لما كانت تشتمل علىٰ المعلول، لزم أن يكون المبدَع يشتركُ مع مبدِعه في شيء ما، ولكن ليس في جميع هويته (وإلا كانا شيئًا واحدًا)، وهو ما

يُفضي إلىٰ تثنية المبدِع مرة أخرىٰ. والحاصل أن المبدِع أبدع العقل، وهو أول مبدَع، بنَجْوَةٍ من أي علاقة سببية. فليس الله علةً عند الإسماعيليين؛ لأن العقل -إذْ كان أولَ علة- هو (علة العلل). فليس الله -عند الإسماعيلية- هو علة ما يقع في العالمين الروحاني والجسماني من وقائع. ولا شك أن في هذا الاعتقاد مخالفةً لكل مذاهب الكلام الإسلامية.

ولا يعقِل العقلُ -وهو المبدَع الأول- إلا ذاتَه، فتصدر عنه لذلك النفس، أو عقلٌ آخر (علىٰ حسب النظام المتَّبع)، بطريق الانبعاث. وعلىٰ الرغم من أنه أكمل موجود في العالم، فإنه غير قادر علىٰ أن يعقل المبدِع، الذي ليس عقلًا، ولا هو معقولٌ أيضًا. وهو [أي العقل] يعلم أن فوقه «شيئًا ما»، يُثبِت وجودَه، دون أن يكون قادرًا علىٰ إدراك هذه الحقيقة المطلقة بوجه من الوجوه.

فإذا كان العقل عاجزًا عن تعقل المبدِع، فأنىٰ لملَكَتِنا العقلية البشرية أن تحصِّل عنه شيئًا؟ إن أصحاب الظاهر يعتقدون أن الله تجلىٰ في كتب الأنبياء، كالقرآن مثلًا. وهم في تمسكهم بالظاهر، يتحدثون عن الله، وينسبون إليه الأسماء والصفات المختلفة، التي لا تشير -علىٰ التحقيق- إلا إلىٰ الخلق. لقد فصَّل المؤلفون الإسماعيليون القول في فلسفة لغوية، راموا بها إثبات أن الحديث عن الله ضرب من المحال. وخلاصتها أن كل لفظ وكل اسم -وهما ينتميان ضرورةً إلىٰ اللغة البشرية؛ أي إلىٰ عالم الخلق- يشير إلىٰ معنىٰ، ينتمي هو الآخر إلىٰ هذا العالم. ولما كان الله خارجًا عن العالم، لم يكن ثمة مفهوم عنه، ولا فكرة تشير إلىٰ ذاته يمكن أن تجول بعقولنا، ولا أن تصاغ بألسنتنا البشرية. من أجل ذلك كان عامة المسلمين في حديثهم عن الله، ومتكلمو السنة (الأشاعرة) في تفكرهم في أسماء الله وصفاته، إنما ينحوْن نحوَ التجسيم؛ إذ يشبهون الله بخلقه.

لقد كان المؤلفون الإسماعيليون في العصر الفاطمي (كأبي يعقوب السجستاني (توفي بعد ٣٦١/ ٩٧١)، والكرماني) علىٰ علم بأن نفرًا من الفلاسفة المسلمين (كالكندي مثلًا)، والمتكلمين المعتزلة قد ذهبوا إلىٰ ضرب من علم الكلام السلبي (negative theology)، ولكنّ مجرد نفي الصفات الإلهية لا يعني -

في رأي الإسماعيليين- أن مشكلة التشبيه قد انتهت؛ ولذلك اتهم الكرماني المعتزلة بالنفاق؛ إذ علىٰ الرغم من نظرياتهم في نفي الصفات عن الذات الإلهية، فإنهم يقولون: إن الله حيٌّ، عالم، قادر، إلىٰ سائر الصفات التي لا تجوز إلا علىٰ المخلوقين (الكرماني، راحة العقل، ١٤٩).

فليس علم الكلام السلبي طريقًا مَرْضيًا لصون التنزيه الإلهي، فحتىٰ إنكار الصفات الإلهية الأساسية الثلاث لدىٰ المعتزلة مفضٍ إلىٰ التجسيم (anthropomorphism). فالقول بأن الله حي يعني إشراكه مع الموجودات الحية، والقول بأنه غير حي يعني إشراكه مع الموجودات غير الحية، كالأحجار والأجسام الميتة. وقل مثل ذلك في صفتي العلم والقدرة؛ لأنهما وأضدادَهما صفاتٌ تختص بالمخلوقات فحسب.

وحاصل ما تقدم أن كلا مذهبي الإثبات والسلب خطأ في العبارة عن الله. ولم يبق إلا أن تنفي نفي الصفات: فليس الله حيًّا ولا هو غير حي، وليس عالمًا، ولا هو غير عالم، وليس قادرًا، ولا هو غير قادر، وهكذا دواليك. بيد أن أطروحة النفي المضاعَف هذه لم تزد علىٰ أن ذكرت أن الله مغايرٌ لخلقه جملةً، فلا يشاركهم في صفة من الصفات، كانت ما كانت. والحق أن هذا هو مقصد التوحيد الأقصىٰ: (التجريد)، أو كما قال السجستاني: **وليس بموجودٍ تنزيهٌ أسنىٰ وأشرف مما نزهنا به مبدعَنا، بهذه الألفاظ التي يتقابل فيها النفيان: نفيٌ، ونفي النفي** (السجستاني، كتاب الافتخار، ٨٨).

فالتوحيد هو -بعبارة أخرىٰ- اعتقاد وحدة الله المطلقة، بنبذ كل ما يشي بالكثرة (ومن ذلك العدد «واحد»، الذي يشير إلىٰ العقل، والذي هو -كسائر الأعداد- مركَّب علىٰ نحو من الأنحاء). وبذلك يتأكد تنزيه الله المطلق، ويتعالىٰ عن الخلق. ويعني التوحيد -في الوقت نفسه- أن كل حديث عن الله، وكل «علم كلام» محال. قال الكرماني: **وأسفر**[1] **عن صدق الموحدين أنه [الله] لا يُعرَب**

(١) أراد أسفر الدليلُ الذي سبق وروده قبل هذه الكلمة. وقد تصرف الكاتب نوعَ تصرف في ترجمة كلام الكرماني في كتابه المذكور بما لا يخل بالمعنىٰ العام، وما نقلناه هو نص كتاب «راحة العقل». (المترجم)

عنه بلفظ قول، ولا بعقد ضمير، وكيف يكون للحروف دلالة علىٰ هوية ظهرت عنها المبدَعات، والمنبعِثات، والمكوَّنات (الكرماني، راحة العقل، ١٤٥).

وإذا كان التجريد هو غاية التوحيد القصوىٰ، فإن ثمة مأربًا آخر أيضًا، وهو البراءة من التشبيه والتعطيل، فقد أبىٰ الإسماعيلية تشبيه الله بخلقه بالتبرؤ مما يعتقده فيه عامةُ المسلمين، وكذلك من مقالات الفلاسفة والمتكلمين أشاعرةً ومعتزلةً، بل زيديةً وشيعةً اثنا عشرية، واضطلع الكرماني بهذه المهمة في كتابه تنبيه الهادي والمستهدي، ولكن ماذا عن التعطيل («وهو إفراغ التصور عن الله من كل محتوىٰ»)؟ أليست عقيدة الإسماعيلية في المبدِع المنزَّه بإطلاق، الخفي، غير المعلوم، الذي لا تحيط به العبارة، محضَ تجريد، «خِلوٍ» من أي معنىٰ؟ وأي فرق لائح بين التجريد والتعطيل؟

ليس من اليسير الجواب عن هذا السؤال، ومما يزيد صعوبتَه أنه يتضمن المشكلة الدقيقة المتعلقة بمرجعية الاسم (الله)، وكذلك سائر الأسماء والصفات الإلهية. والحق أن كتب الإسماعيلية الدينية قد اشتملت علىٰ كثير من العبارت عن الله، وفيها ثناء ودعاء واقتباس من القرآن ومن الحديث. ولكن هل تشير هذه النصوص إلىٰ المبدِع؟ ما من شك في أن المؤلفين من أمثال السجستاني والكرماني لم يكونوا يرون بأسًا في أن يتحدث المرء عن الله علىٰ نحو تقليدي لمقاصد دينية، لكن هذا الحديث ينبغي أن يكون علىٰ طريق المجاز. والعامة، والفلاسفة والمتكلمون الذين لا يدركون ذلك منغمسون في التشبيه. وينبغي كذلك -من جانب آخر- أن يُفسَّر حديث القرآن عن الله علىٰ نحو لا يقدح في التنزيه المطلق للمبدِع، الذي يبدو كلُّ تفسير بالنظر إليه محالًا؛ لأنه خفي عنا، غير معلوم لنا.

وقد كان المخرج الأوحد من هذه الحيرة باعتقاد أن المبدِع إنْ يكن غيرَ معلومٍ ولا مدرَكِ الذات، فإنه متجلٍّ في خلقه. وبعبارة أخرىٰ: كل ما أثبته الوحي لله لا تعلقَ له بالمبدِع، وإنما ينصرف إلىٰ أكمل مخلوقاته: العقل، والكيانات الأخرىٰ في العالم الروحاني. أما المبدِع في نفسه فمجرَّد، ولكنه ليس عريًّا عن كل مفهوم؛ لأنه حين أبدع العقل كشف عن غنىٰ ذاته، وإن كانت هذه الذات غيرَ مدرَكة لنا.

(٣)
كلمة الله وإرادته وأمره

وإذا لم يكن سبيل إلىٰ العلم بذات المبدِع، فكذلك لا سبيل إلىٰ العلم بكُنْه الإبداع الذي أخرج به المبدِع إلىٰ الوجود أولَ مبدَع؛ أي العقل، الذي يسمىٰ كذلك بـ «القلم»، و«السابق»، و«كوني» (*Kuni*). علىٰ أن هناك آيات كثيرة في القرآن تُلمح إلىٰ هذا الإبداع، ومن ذلك مثلًا: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]. وعند الإسماعيلية أن مثل هذه الآيات ينبغي أن تؤول تأويلًا رمزيًا أو مجازيًا. فليس لله كلام البتة، كيف، وهو خارجٌ عن العالم؟! حتىٰ العالم الروحاني، ليس فيه هواء، فلا يجري فيه صوت ولا حديث. وهذا المبدأ مأخوذ من تاسوعات أفلوطين العربية. فليس للمبدِع قضاء ولا إرادة ولا كلمة ولا أمر، فكل هذه صفات بشرية. وليس وصف الله بها إلا تجسيمًا محضًا. فإذا صحَّ ذلك، فالآية القرآنية لا تعدو أن تكون الطريقة التي رام النبي ﷺ أن يترجم بها إلىٰ لسان البشر تلك المبادرة التي لا يحيط به علم ولا تضبطها عبارة، والتي أبدع بها المبدِع المكوَّنات: كن فيكون. وهذا يعني أن الإسماعيليين يعتقدون أن القرآن مخلوقٌ للنبي ﷺ، وهو قول يذكِّر كثيرًا برأي المعتزلة. فالنبي ﷺ يتلقىٰ من العقل -بوساطة كائنات أخرىٰ من العالم الروحاني- تأييدًا غير ملفوظ، يترجمه إلىٰ لسان قومه، مستخدمًا صورًا تناسب ثقافتهم، وفهومهم، ومستواهم الفكري.

وما إن تُتخذ مبادرة الإبداع من جهة المبدِع -وهي المعبَّر عنها مجازًا بالأمر (كن!)- حتىٰ يظهر المبدَع (فيكون). ولقد كان للتأثير المتزايد للأفلاطونية المحدثة في المذهب الإسماعيلي في أثناء القرن الرابع/العاشر أثرُه في أن كثيرًا من المؤلفين رأوا في ذلك برهانًا علىٰ أنه ما صدر عن المبدِع إلا واحد («لا يصدر عن الواحد إلا واحد»، (ex *uno non fit nisi unum*)، كما جاء في القول المأثور)، وهو المبدَع الأول، العقل. ومع ذلك، كان المذهب

الإسماعيلي خاضعًا -في عهده الأول (القرن الثالث/التاسع)- لتأثير بعض المذاهب الغنوصية، فزعم صدور عدة أقانيم عن المبدأ الأول دفعة واحدة: الإرادة (*bouleisis*)، والكلمة (*logos*)، والأمر، وكذلك الحروف الألفبائية (وعلىٰ رأسها الكاف والنون، اللذان يتكون منهما الأمر كن).

وقد اضطرب مؤلفو القرن الرابع/العاشر اضطرابًا كبيرًا في تصور طبيعة هذه الأقانيم (الإلهية)، وعلاقتها بالمبدِع وبالمبدَع الأول (العقل)، فذهب بعضهم إلىٰ أنها وسائط بين المبدِع والعقل، بينما ذهب آخرون (كالكرماني) إلىٰ أنها جميعًا مطابِقةٌ للعقل. ومهما يكن من شيء، فقد اعتُبرت هذه الأقانيم مبدَعات يجلِّي المبدِع -الذي لا يُدْرَكُ- نفسَه من خلالها، علىٰ نحو من الأنحاء، وإن كانت هي مختلفة تمامًا عنه. وينطبق الأمر نفسه علىٰ العقل، الذي هو «الله الظاهر»، الذي نجده في وحي الأنبياء.

(٤)

الله و«اسمه الأعظم»: الإلهية والعقل

يرىٰ الإسماعيلية أن كل التصورات العقلانية الإسلامية عن الصفات الإلهية، وعن الأسماء الإلهية التسعة والتسعين (الأسماء الحسنىٰ) تمثل -في إجرائها علىٰ المبدع- ضربًا من التشبيه. ولما كان أكثرها مذكورًا في القرآن، فلا بدَّ أن لها معنىٰ، وأنها تشير إلىٰ هوية. فالأشعرية يرون أن أسماء الله مشتقة من صفاته، التي تدل علىٰ معانٍ، موجودة أزلًا في ذات الله، علىٰ الرغم من استقلالها عنها. ولما كانت هذه المعاني موجودة مع الذات منذ القدم، فإن الله مركَّبٌ متكثِّر، وهذا المعتقد ضرب من الشرك في رأي الإسماعيلية. وخالفت المعتزلة، فذهبت إلىٰ أن أسماء الله وصفاته ليست شيئًا غير ذاته، وإنما هي ألفاظ تستعمل للعبارة عن ذات الله بلسان البشر. وقد رأىٰ الإسماعيلية في هذا الرأي جنوحًا إلىٰ التشبيه.

والحاصل أن الأسماء والصفات الإلهية -ومنها الاسم الله- لا تدل علىٰ المبدِع. وإذا كانت تشير إلىٰ شيء ما، فليس إلىٰ المبدِع، وإنما إلىٰ كائن مبدَع. وقد ذهب مؤلف «**كتاب الشجرة**» الإسماعيلي (القرن الرابع/العاشر) إلىٰ أن ما يُطلق عليه «أسماء الله التسعة والتسعون» تشير كلها إلىٰ الله وإلىٰ الإلهية، التي تنطبق علىٰ العقل. فالله والإلهية هما أعلىٰ صفات العقل، واللتان تُشتق منهما سائرُ الصفات الإلهية الأخرىٰ، بل سائرُ صفات العقل وجميع الكائنات الدنيا في العالم الروحاني. فليس الله إذن اسمًا للعقل (بل إنه ليس اسمًا أصلًا، وإنما هو صفة)، واسمه الأعظم -وهو مفهوم ثابت في السنة- لا يطلع عليه إلا النبيون، والأئمة، وأولئك الذين بلغوا رتبة علية في العلم. ولهذا الاسم الأعظم معنىٰ وهوية، تخفىٰ عن جميع الخلق، في العالميْن الجسماني والروحاني علىٰ السواء، بل عن العقل نفسه: **فلا اطلاع لأحد من المخلوقين علىٰ الهوية بحيلة من الحيل** (كتاب الشجرة، ٨٤).

وثمرة ما تقدم أن كل ما يذكره القرآن عن الله، وكذلك ما تذكره كتب الوحي الأخرىٰ، كالكتاب المقدس والإنجيل ينطبق -في المقام الأول- علىٰ المخلوق الأول (العقل)، ثم علىٰ المبادئ العليا في العالم الروحاني (النفس أو بعض الأقانيم الكونية الدنيا). فإذا ما تسنىٰ لبعض الفضلاء أن يعلم الاسم الحقيقي للعقل، وهو الذي يسمح لهم بالارتباط به، فإن هذه أعلىٰ مراتب السعادة عند الإسماعيلية والفلاسفة جميعًا. ويشير هذا الاسم إلىٰ هوية ستظل أبدًا خارجة عن طوق المخلوقين، المبدِع. علىٰ أن ثمة مرجعًا [للاسم] مع ذلك، وهو ما يعني أن هناك صلة بين المبدِع والعقل، وإن كانت طبيعة هذه الصلة مجهولة، حتىٰ للعقل. فالمبدِع يتجلىٰ -بوجه من الوجوه- في خلقه؛ فليس هو إذن فكرةً مجردةً فارغةً للعقل البشري، وليس قولُ الإسماعيلية فيه مفضيًا إلىٰ التعطيل؛ لأن غناه يتجلىٰ في كمال العقل. ولما كنا جاهلين بطبيعة هذا التجلي، فإن كل محاولة لاستنباط علم بالمبدِع بطريق القياس علىٰ المبدَع إنْ هي إلا ضرب من العبث، ولن تفضي إلا إلىٰ تشبيهه بمبدَعه.

فالعقل هو المقصود بالاسم «الله»، وله وصف الإلهية؛ لأنه -في كماله الأعلىٰ- عالمٌ بعجزه عن العلم بطبيعة علاقته بالمبدِع. فهو -من كونه عقلًا- لا يسعه أن يتعقل إلا هويته، لكن هذا التعقل الذاتي لا يخبره بشيء عن المبدِع، وقد كان يحب أن يعلمه، فحالت هويته -بوصفه عقلًا- دون ذلك. وقد أورثه عجزه عن إدراك الغاية القصوىٰ من مراده ولهًا، فهو «مبتلىٰ مُضنىٰ بالوله»، وهذا الوله هو الإلهية (فالإلهانية أو الأُلهانية مشتقتان من الفعل وَلَهَ).

(٥)

وحدة العقل: «واحد بالذات، كثيرٌ بالإضافات»

علىٰ الرغم من أن المشكلات الكبرىٰ في علم الكلام قد زالت -في المذهب الإسماعيلي- عن المبدأ الأعلىٰ (Ultimate Principle)؛ لما هو عليه من تنزيه مطلق، فقد ظهرت في رتبة أدنىٰ، وهي رتبة المخلوق الأول، العقل.

وأول ذلك مسألة الأسماء والصفات الإلهية، فإن الإسماعيلية -وقد أثبتوها للعقل، لا للمبدِع- ينزعون فيها منزَعًا شديد القرب من المعتزلة، فميزوا نوعين من الصفات: صفات الذات وصفات الفعل. وقد ذكر صاحب كتاب الشجرة أن صفات الفعل، كالمتكلم والمريد والخالق، هي الصفات التي يوصف بها الله في شيء دون شيء، فيجوز أن تقول: كلم موسىٰ، ولم يكلم فرعون، وأراد اليسر ولم يرد العسر، وخلق الإنسان، ولم يخلق أفعاله (ولا يخفىٰ ما في المثال الأخير من مناقضة للأشعرية). ولا كذلك صفات الذات، كالعالم والقادر، فإنها التي لا يجوز أن يوصف بها الله في شيء دون شيء، فلا يجوز أن تقول: علم موسىٰ، ولم يعلم فرعون، أو قدر علىٰ بعض أفعال عليٍّ، ولم يقدر علىٰ بعض أفعاله الأخرىٰ[1] (كتاب الشجرة، ٨٣).

---

(١) ترجمت هذه الجملة الأخيرة -علىٰ ما فيها من اضطراب- علىٰ نحو ما وجدتها في النص الأجنبي، ثم تبينت أن السبب في هذا الاضطراب خطأ مركب، فقد وقع تصحيف وتحريف في النص في «كتاب =

ولما كان السياق الكلي لهذا المقطع مختصًا بالعقل، كانت الأمثلة المختارة من قِبَل المؤلف تبين في جلاء أن الله المذكور في القرآن ليس هو المبدِع، ولكنه المبدَع الأول، الذي ترجع إليه جميع الأسماء والصفات التي يطلقها المسلمون عامةً علىٰ الله. والسؤال الوارد الآن عن كيفية اتصال هذه الصفات بذات العقل.

لقد رأينا أن المبدِع -في قول الإسماعيلية- واحد، ولكن علىٰ وجه تنزه الوحدة عن المعنىٰ العددي، فالحق أن المبدِع فوق الوحدة، وفوق الأحدية، وفوق الكون والوجود. والعقل ليس كذلك، فإنه يمثل الكون، والوجود، والوحدة، والأحدية في أعلىٰ مراتب الكمال. لكن وحدته نسبية؛ لأنه مبدَع، فهو مع وحدته مشارٌ إليه بالكثرة.

وقد ذهبت الإسماعيلية -بأدلة قريبة من مذهب المعتزلة- إلىٰ أن صفات الذات وصفات الفعل تشير جميعًا إلىٰ ذات العقل الواحدة غير المركبة. وليست هذه الصفات إلا وسيلة ندرك بها كمال ذاته وفعله في العالم، دون أن تخلع علىٰ ذاته صفة التركيب. وقد صاغ الكرماني هذا المبدأ في القول المأثور: «واحد بالذات، كثير بالإضافات» (الكرماني، راحة العقل، ١٧٧-٨). وهذا يعني أن العقل كثير بمقدار ما تدركه عقولنا من غنىٰ ذاته وأفعاله في العالم.

ولما كان العقل يمثل -بحلوله في الرتبة العليا من العالم المبدَع- جُمَاعَ الكون (fullness of being)، تضمنت ذاته جميع الصور أو المثل (بالمعنىٰ الأفلاطوني) التي أودعها المبدِع فيها دفعة واحدة، في الوقت نفسه الذي أبدع فيه العقل. لكن هذه الصور غير منفصلة عن ذاته: بل هي هو. وليست صفات الذات إلا طريقًا يتوسل به العقل البشري إلىٰ معرفة الكمال المطلق للعقل، أو هو -بالأحرىٰ- الطريق الذي ترجمت به الأنبياء هذا الكمال في لغة بشرية مجازية،

= الشجرة»، فأثبت المحقق حرف الجر (علىٰ) هكذا (علي)، بالياء المعجمة في آخره، ثم ضبط آخره بالشكل، فكان هكذا: (عليّ)، فخرج النص علىٰ هذا النحو: «(...)، وكذلك لا يجوز أن يقول: قدر عليّ كذا، ولم يقدر عليّ كذا»، فتوهم كاتب هذا الفصل، الأستاذ دي سميت، أن المراد شخصٌ يُدعىٰ (عليًا)، فأثبته هكذا (Ali)، والصواب أن يكون الكلام علىٰ هذا النحو: «(...)، وكذلك لا يجوز أن يقول: قَدَرَ علىٰ كذا، ولم يقدر علىٰ كذا». (المترجم)

تستطيع عقولنا أن تبلغ معانيَها. فإذا تفكر العقل في ذاته، أفاد انبعاث المبدَع الثاني، الأقل كمالًا، وهو النفس الكلية (Universal Soul)، ثم تصرف في العالم بوساطتها، وبوساطة بعض المراتب الكونية الدنيا المنبعثة منها. وهذه الأفعال الكثيرة للعقل -التي لا تعارض بينها وبين وحدة ذاته- قد صيغت علىٰ لسان الأنبياء، وفي عقول العقلاء في صورة صفات الفعل.

وقد ذكر الكرماني أن للعقل عشر صفات أساسية، فهو الحق، والوجود، والواحدية، والتمام، والكمال، والأزلية، والعقل، والعلم، والقدرة، والفعل. ومستَند هذه الصفات جميعًا صفة الحياة؛ إذ من دونها لا يكون العقل قادرًا، ولا عالمًا، ولا فاعلًا، فبها يقوم بالتفكر الذاتي، فيوجد الكون، ويتصرف فيه، وهذا ما أراده النبي ﷺ عندما وصف الله بالحي القيوم (﴿ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] (الكرماني، راحة العقل، ١٨٦-٩٠).

(٦)

العقل مصدر الوحي

يعزو المذهب الإسماعيلي إلىٰ العقل أعمالًا كثيرة، فهو يُعد -بوصفه أكمل الموجودات- العلة الفاعلة، الذي يصدر عنه -بطريق الانبعاث- العالمُ كله، من النفس الكلية إلىٰ أدنىٰ الموجودات تحت فلك القمر، ويدخل في ذلك الأفلاك، والنجوم والكواكب، والمولَّدات الثلاث علىٰ الأرض (الجمادات، والنباتات، والحيوانات)، وكذلك النوع البشري. ومن كمال هذا العقل عنايته بهذا العالم بما أوجده عليه من بنية متجانسة، وبما يمده به من بقائه. وهو يضبط علىٰ أكمل نظام -بوساطة الأفلاك، وحركاتها الدائرية الكاملة- أدوار الكون والفساد في الأرض.

ثم إن العقل يفعل بوصفه علةً غائيةً (final cause)؛ لأن كل الموجودات، من النفس الكلية إلىٰ أدنىٰ أنواع الحيوان (بل النباتات والجمادات فيما يراه بعضهم) تمضي مُصعِّدةً، يحدوها شوقُ العودة إلىٰ العقل، المصدر الأول لوجودها. ويتضح هذا المفهوم الأفلاطوني المحدَث للشوق العام بالتفرقة

الأرسطية بين القوة والفعل. فأما ذات العقل، فهي متحققة بالفعل منذ زمان إبداعها (قد بلغت منذ البداية «كمالها الثاني»)، بينما احتاجت سائر الموجودات في العالم -لكونها أقل كمالًا من العقل- إلىٰ أن تتحقق ذواتها بالفعل: فهم بالقوة (كمالهم الأول)، وفي شوق إلىٰ الفعل الذي ينقصهم؛ فلذلك يُصعِّدون نحو العقل.

وعناية العقل بالعالم تتجلىٰ في فكرتين جوهريتين في الفكر الإسماعيلي: المادة، والتأييد. والمادة ضرب من الفيض الذي يدأب العقل علىٰ إمداد الموجودات به ليحفظ عليها الوجود، أو بعبارة أخرىٰ: ليمنحها درجة من التحقق [الفعل] اللازم لبقائها. أما التأييد، فخاص بالنوع البشري. وعلىٰ الرغم من تأثير الأفلاطونية المحدثة في مذهب الإسماعيلية، فإن مفهومهم عن الوحي والنجاة متجذر بعمق في المباحث العقلية لدىٰ أرسطو، رجوعًا إلىٰ «**كتاب النفس**» *(De Anima)* له، وما استحدثه بعد ذلك الفلاسفة اليونان والمسلمون. فقد ذهب أرسطو إلىٰ أن العقل المميِّز للنفس البشرية يكون منذ ساعة الميلاد بالقوة، ثم إنه يَخرج شيئًا فشيئًا -بالعقل بالفعل- من القوة إلىٰ الفعل، ليصبح هو الآخر عقلًا بالفعل. ويطلق الشراح اليونان لأرسطو علىٰ العقل الذي يُخرج العقل البشري من القوة إلىٰ الفعل اسم العقل الفعال (Active Intellect)، وحدُّوه بالعقل الإلهي، الكائن خارج العقل البشري. وقد ذهب معظم الفلاسفة هذا المذهب: أن العقل لا يبلغ أن يكون بالفعل إلا إذا اتصل بالعقل الفعال. فإذا ما تحقق الاتصال الكامل للعقل -وهو ما يعني أنه أصبح بالفعل- حصل له الخلود، وظل ينعم بالسعادة القصوىٰ إلىٰ الأبد.

لقد قال معظم المفكرين الإسماعيليين بهذه النظرية، ولكنهم أدمجوها في مذهبهم الخاص في النبوة والإمامة. فالتأييد الصادر عن العقل (أو بوساطة موجودات كونية أخرىٰ في نهاية الأمر) يتصل بعقل بعض المصطفيْن من الناس: الرسل؛ أي الأنبياء والأئمة. حتىٰ إذا ما اتصلوا بالتأييد، أصبح عقلهم موجودًا بالفعل، فينتقلون في الحال إلىٰ كمالهم الثاني، وهو ما يعني أنهم يعلمون كمال العلم مجموع الروحانيات التي يتاح العلم بها للنوع البشري. ويكتسب الأنبياء -فضلًا عن ذلك- القدرة علىٰ ترجمة هذا العلم في صور ورموز بلسان قومهم

(المعنىٰ الخارجي والظاهري للوحي)، بينما يحصل الأئمة علىٰ العلم بباطنه (العلم الباطن). ولا يستطيع المستجيب أن يجوز بعقله القوة إلىٰ الفعل إلا إذا قَبِل تعليم الإمام. ويؤدي عقل الإمام -وهو بالفعل دومًا- الدورَ نفسه الذي يؤديه العقل الفعالُ في الفلسفتين اليونانية والعربية.

فإذا بلغ المستجيب المرحلة النهائية من التعليم انتقل عقله إلىٰ كماله الثاني، وأصبح كعقل الإمام، فيبقىٰ بعد موت الجسد، وينعم بالسعادة الأبدية في جنة روحانية محضة، في مكان ما من عالم الروحانيات.

(٧)
وبعدُ، هل يُعد مذهب الإسماعيلية نوعًا من الكلام؟

قد أسلفنا في المبحث الثاني أن الكلام -بوصفه علمًا بالمعنىٰ الضيق، وبوصفه خطابًا (logos) عقلانيًّا عن الله، الحقيقة المطلقة- ليس محالًا فحسب بالنظر إلىٰ الإسماعيلي، بل إنه يفضي حتمًا إلىٰ مفاهيم مغلوطة وإلىٰ هرطقات، كالتجسيم، بل الشرك. والمتكلمون المسلمون دون استثناء أحد منهم -أشعريًّا كان، أم معتزليًّا، أم زيديًّا، أم شيعيًّا اثنا عشريًّا- يُعدون أهل الظاهر، إما بتمسكهم بالمعنىٰ الحرفي للقرآن، وإما بالجموح في استخدام الأدلة العقلية، دون إرشاد من أئمة الهدىٰ. ومع ذلك، لما كان العقل -أولُ موجود- هو الإلهية (divinity) المعبودة في الواقع من قِبَل أصحاب ديانات التوحيد، ولما كانت هذه الإلهية -من حيث كونها عقلا- معقولة تمامًا، تعين أن يكون العلم العقلاني، وهو علم الكلام الذي يبحث في العقل (Intellect) ممكنًا. والحق أن مؤلفي الإسماعيلية كانوا يستخدمون أحيانًا -حين يكتبون في ذات العقل، وفي صفاته وأسمائه، وفي فعله في العالم- مفاهيم المتكلمين وأدلتهم، ولا سيما المعتزلة.

علىٰ أن الكلام لم يكن المصدر الأساسي للفكر الإسماعيلي، ولكنِ الفلسفة: تاسوعات أفلوطين العربية، وعناصر برقلس اللاهوتية، مع آثار

الفلاسفة، وخاصة الكندي، والفارابي، وابن سينا. وفي الحق أن الفكر الإسماعيلي شديد القرب من الفلسفة الإسلامية، علىٰ الرغم من أن الإسماعيلية يقدحون في الفلاسفة بمثل ما قدحوا به في مذهب المعتزلة الكلامي: أنهم [الفلاسفة] يستخدمون العقل استخدامًا مغلوطًا؛ إذ لا يتبعون تعليم الأئمة. والخلاصة أن الفكر الإسماعيلي مشيج من الكلام والفلسفة، دون أن يكون واحدًا منهما. إنه علم الباطن، وغايته حقيقة الوحي، التي تُعلَّم بالرجوع إلىٰ الإمام وحده.

المـراجـع

عبدان (Abdan) (منسوب). كتاب شجرة اليقين. تحقيق عارف تامر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢.

Daftary, F. (2007) . *The Ismailis: Their History and Doctrines*2 .nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

De Smet, D. (1989) .Le Verbe-imperatif dans le systeme cosmologique de l ismaelisme . *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 73: 397-412.

De Smet, D. (1995) .*La Quietude de l intellect: Neoplatonisme et gnose ismaelienne dans l uvre de Hamid ad-Din al-Kirmani*. Louvain: Peeters.

De Smet, D. (2007) .Les Bibliotheques ismaeliennes et la question du neoplatonisme ismaelien . In C. D Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists: Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture held in Strasbourg, 12-14 March 2004*. Leiden: Brill, 481-92.

De Smet, D. (2008a) .Al-Farabi s Influence on Hamid al-Din al-Kirmani s Theory of Intellect and Soul . In P. Adamson (ed.), *In the Age of al-Farabi: Arabic Philosophy in the Fourth /Tenth Century*. London /Torino: The Warburg Institute /Nino Aragno Editore, 131-50.

De Smet, D. (2008b) .Miroir, savoir et emanation dans l'ismaelisme fatimide . In D. De Smet, M. Sebti, and G. de Callatay (eds.), *Miroir et savoir: la transmission d'un theme platonicien, des Alexandrins a la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu a Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005*. Louvain: Leuven University Press, 173-87.

De Smet, D. (2011) .Ismaili Philosophical Tradition . In H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. Wiesbaden: Springer, i575 .-7.

De Smet, D. (2012) .*La Philosophie ismaelienne: un esoterisme chiite entre neoplatonisme et gnose*. Paris: Editions du Cerf.

Halm, H. (1978) .*Kosmologie und Heilslehre der fruhen Ismailiya: Eine Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden: Steiner.

(al-Kirmani) الكرماني، حميد الدين (راحة العقل). **كتاب راحة العقل.** تحقيق مصطفىٰ غالب. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣.

al-Kirmani, Hamid al-Din (MasabiH) .*Kitab al-MasabiH fi ithbat al-imama*. Ed. P. E. Walker, *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate. A Critical Edition of the Arabic Text and English Translation of Hamid al-Din AHmad b .Abd Allah al-Kirmani s al-MasabiH fi ithbat al-imama*. London: I. B. Tauris, 2007.

(al-Kirmani) الكرماني، حميد الدين. **كتاب تنبيه الهادي والمستهدي.** مخطوط بلندن، مركز الدراسات الإسماعيلية، ٧٢٣.

(al-Sijistani) السجستاني، أبو يعقوب (افتخار). **كتاب الافتخار.** تحقيق إسماعيل قربان حسين پوناوالا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠.

Walker, P. E. (1993) .*Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Yaqub al- Sijistani*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walker, P. E. (1999) .*Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim*. London: I. B. Tauris.

الفصل العشرون
الفكر الكلامي الصوفي

مارتن نوين

إن بوسعنا أن نَعُدَّ التصوف -في العموم- أحدَ أكبر الموروثات الرُّوحية (mystical traditions)[1] في الإسلام، وإن كانت تجلياته التاريخية تختلف اختلافًا شديدًا في الأفكار، والتعاليم، والممارسات، والنُّظُم. وعلىٰ الرغم من أنه لم يكن قد ظهر -إلىٰ القرن الثالث/التاسع في بغداد- بوصفه حركةً روحيةً متميزة، فإن أشياعه من المتأخرين يردون أصوله إلىٰ النبي محمد ﷺ وصحابته. وقد أسهمتْ أيضًا -علاوة علىٰ ذلك- طائفةٌ من الاتجاهات الروحية -التي ظهرت لذلك الزمان في بعض المناطق، كالبصرة، ومصر، وخراسان، وبلاد ما وراء النهر- في تشكيل التراث الصوفي. وليست الغاية مما سيأتي الإحاطةَ بالفكر الكلامي الصوفي، بل تقديمَ دراسة تَعْرِض لأهم الشواغل والاتجاهات والاضطرابات التي ظهرت في هذا التراث عمومًا.

وقد خرج التصوف -تاريخيًّا- من رحم الوسط الروحي غير المتجانس في العهد الإسلامي الأول (سڤيري Sviri ٢٠٠٥). وكان المسلمون الأُول الذين

(١) درج الغربيون علىٰ استعمال مصطلح (mysticism) -ذي الأصل المسيحي- ومشتقاته، مقابلًا للتصوف الإسلامي، غير أن الكاتب هنا وسع دلالته -فيما يبدو- فشملت التصوف وغيره. ولما كان من معانيه أيضًا (الباطنية)، فقد كان بوسعنا أن نستعمل هذا اللفظ، لولا أنه غدا علَمًا علىٰ طائفة الإسماعيلية، فخشينا وقوع اللبس، وعدلنا إلىٰ مصطلح (الروحية)؛ لأن النزوع الروحي هو أجمع الخصال لمن أرادهم الكاتب في هذا السياق، والله أعلم بالصواب. (المترجم)

أخلصوا أنفسهم للحياة الروحية يُسمَّوْن -ولا ينبغي أن يعزب ذلك عن البال- نُساكًا وزهادًا وعُبَّادًا. وقد ساد -قبل ظهور التصوف، واستمر بعده- ضربٌ من التحنث الذي يقوم علىٰ الاستقامة، والتزمت الأخلاقي، والزهادة، وخشية الله (ميلشير Melchert 1996؛ ميلشير ٢٠١١). غير أن متقدمي الصوفية أرادوا -خلافًا للجوانب الظاهرية للزهد- التغلغل إلىٰ باطن الحياة الروحية، وتهذيبَ النفس طلبًا لمزيد من القرب من الله. وفي هذا الصدد كان الله هو لبَّ الفكر الكلامي الصوفي، وأثمر هذا النمطُ من التوجه العملي طائفةً متميزة من المعتقدات، ونشأ علىٰ الأيام اصطلاح فني واحد، علىٰ نحو ما تجلت هذه الأفكار مفصَّلةً علىٰ لسان الأجيال المتعاقبة من أئمة الصوفية.

ويذكر مؤلفو الصوفية اللاحقون طائفة من الشخصيات الروحية -التيتسبق تاريخيًّا ظهورَ التصوف- بوصفهم ذوي أثر في تشكيل الفكر الصوفي. ومن هؤلاء: المرأة الزاهدة، رابعة العدوية (ت. ١٨٥/ ٨٠١)، وذو النون المصري (ت. ٢٥٤/ ٨٦٠) في مصر، وأبو يزيد (با يزيد) البسطامي (ت. ٢٦١/ ٨٧٤-٥) في بلاد فارس، والمتكلم الأخلاقي، الحارث المحاسِبي (ت. ٢٤٣/ ٨٥٧) في بغداد. ولعل هذا الأخير كان ألصق تأثيرًا بالحركة الصوفية المتآلفة؛ لما ثبت من أن الجنيد (ت. ٢٩٨/ ٩١٠) -وهو إمام التصوف البغدادي في عهده الأول- كان يعد نفسه تلميذًا للمحاسبي (بيكِن Picken ٢٠١١). وكان من أبرز أقرانه في المدينة: أبو سعيد الخراز (ت. ٢٨٦/ ٨٩٩)، وأبو الحسين النُّوري (ت. ٢٩٥/ ٩٠٧-٨). وكذلك عاصر هؤلاد صوفية آخرون، غدت أفكارهم جوهرية في الفكر الصوفي؛ كالحكيم الترمذي (توفي نحو ٢٨٥-٣٠٠/ ٩٠٥-١٠)، في بلاد ما وراء النهر، وسهل التُّستَري (ت. ٢٨٣/ ٨٩٦) في البصرة، الذي أخذ عنه الصوفي الشهير أبو منصور الحلاج (ت. ٣٠٩/ ٩٢٢) قبل أن يَخِفَّ إلىٰ بغداد، حيث خالفت مقالاته (وهي موضع درس هنا) عن تلك التي أخذ بها صوفية بغداد.

وفي مطالع القرن التالي وضع بعض الصوفية -كأبي نصر السرَّاج (ت. ٣٧٨/ ٩٨٨)، وأبي عبد الرحمن السُّلَمي (ت. ٤١٢/ ١٠٢١)، وأبي سعد الخَركوشي (ت. ٤٠٦/ ١٠١٥ أو ٤٠٧/ ١٠١٦)، وأبي القاسم القشيري (ت.

٤٦٥/١٠٧٢)، والهُجويري (توفي نحو ٤٦٥/١٠٧٢-٣ أو ٤٦٩/١٠٧٦-٧)، وعبد الله الهرَوي الأنصاري (ت. ٤٨١/١٠٨٩)- تصانيفَ هي مزيجٌ من الكتب التعليمية وكتب التراجم، بغيةَ توفير منظور معجمي للتجربة الصوفية، مدعومًا بذكر الطبقات التاريخية (مجددي Mojaddedi ٢٠٠١؛ أنصاري وشميتكه Ansari and Schmidtke ٢٠١١). وقد أسهمت هذه الجهود في حدوث دمجٍ انتقائي لطوائف من متقدمي الزهاد والمتألهين، وكذلك لبعض الجماعات الروحية في الوقت نفسه، كالسالمية والمَلامتية، في مفهوم التصوف الرحيب (ميلشير ٢٠٠١a؛ سڤيري ٢٠٠٥؛ كارا مصطفىٰ Karamustafa ٢٠٠٧). ونشأ كذلك وازدهر تراث ممتد من الشعر الصوفي؛ [كشعر] ابن الفارض (ت. ٦٣٢/١٢٣٥) في العربية، وفي الفارسية شعر أبي سعيد ابن أبي الخير (ت. ٤٤٠/١٠٤٩)، وفريد الدين العطار (ت. ٦٢٧/ ١٢٣٠)، وجلال الدين الرومي (ت. ٦٧٢/١٢٧٣). وفي هذه التصانيف التفسيرية، والتأملية، والمنقبية، والتربوية، والشعرية تجلت المعتقدات الصوفية تفصيلًا.

(١)
المشاركة الصوفية في علم الكلام

ينبغي -قبل الشروع في الحديث عن المبادئ الكبرىٰ للفكر الكلامي الصوفي- أن نأخذ في الحسبان تلك الصلة الممتدة بين التصوف بعلم الكلام. وذلك أن هذا العلم لم يكن مقصورًا علىٰ المتكلمين، ولا كانت النقاشات الكلامية منحصرةً في علم الكلام والعقيدة. وقد كان طبيعيًّا أن تفضي مركزية الإله (theocentrism)[١] -ذات النصيب الأوفىٰ في الفكر الصوفي- إلىٰ التأمل وتفصيل

(١) تشير هذه الكلمة إلىٰ عقيدة يمثل الله فيها مركز الحياة الإنسانية، فهو الذي يحدد قيم الأشياء والأعمال، خلافًا لمركزية الإنسان (anthropocentrisme)، التي جعلت من الإنسان محور الكون، وناطت به كل شيء. (المترجم)

القول في معتقدات تتصل بالألوهية، وبعلاقة الله بالخلق، ولاسيما الإنسان. وعلاوةً علىٰ ذلك، حملت المطالبُ التربوية والاتهام بالبِدعية كثيرًا من الصوفية وأصحاب النزعة الروحية علىٰ المشاركة في الخطاب الكلامي، فصنفوا -بأثر ذلك- عقائد مذهبية، وأسهموا في الخطاب الدفاعي والجدلي المتنامي، وأبانوا عن مناهجهم الخاصة في علم الكلام، حتىٰ جمعت كثيرٌ من الكتب الصوفية أقوالًا وشروحًا لموضوعات الكلام التقليدية (هي كذلك -علىٰ الأقل- وفقًا لمعايير المدرسية الإسلامية). وتشمل هذه الموضوعات مسائل تتعلق بالإلهيات، وبالروح، وبعلم الكونيات، وبمشكلة الشر «الثيوديسيا» (theodicy)، وبالنبوة، وبالنجاة، وبشئون الآخرة. ومثال ذلك: **«كتاب التوهم»** للمحاسبي، فهو ضرب من التأمل في الأحوال الأخروية، يسوسه خيال ديني. وقد تجلىٰ مذهب التعطيل في عقيدتين معزوتين إلىٰ الحلاج، ظهرتا تباعًا في **«كتاب التعرف»** للكَلاباذي (ت. ٣٨٠/ ٩٩٠ أو ٣٨٥/ ٩٩٥)، وفي **«الرسالة القشيرية»**.

وحتىٰ حين لا يكون الكلام هو الموضوعَ الأولَ للكتاب المصنف، فإن القضايا الكلامية والمقالات العقدية كانت تُذكرُ، وتُدرَس، أو يجري فيها النزاع بوضوح، وإن علىٰ نحو ضمني. وقد كان من الممكن بحث المسائل الكلامية في كتب الوعظ والتصوف، فالحنبلي الصوفي عبد القادر الجيلاني (ت. ٥٦١/ ١١٦٦) جاوز جماهيرَ الصوفية في خطابه، في كتابه **«الغنية لطالبي طريق الحق»**، حين ساق آراء اعتقادية ذات منزَع أثري، وإن كان اصطلاحه صوفيًا صرفًا. وافترع أبو القاسم اللجائي (ت. ٥٩٩/ ١٢٠٢-٣) كتابه **«قطب العارفين»** ببحث عقدي مطوّل في معرفة الله، قبل أن يشرع في درسه لمبادئ التصوف. ولا عجب في ذلك لِما تقرر من أن مركزية الإله تهيمن علىٰ جانب كبير من الفكر الصوفي، ولِما ثبت من أن كثيرًا من المريدين كانوا يُعلَّمون أصول الدين في إبَّان مجاهداتهم الروحية. والحق أنه لا سبيل إلىٰ الفصل علىٰ نحو واضح دائمًا بين علم الكلام والفكر الصوفي، وخذ لذلك مثلًا كتب الجنيد، الذي تُعد آراؤه الصوفية وليدةَ اشتغاله العميق بالتوحيد (عبد القادر ١٩٨٦)، وكذلك كتاب

«**التجريد في كلمة التوحيد**» لأحمد الغزالي (ت. ٥٢٠/ ١١٢٦)، فإنه سلسلة من البيان الصوفي، أثمره تدبرٌ وئيد لكلمة التوحيد: لا إله إلا الله. أما محيي الدين ابن العربي (ت. ٦٣٨/ ١٢٤٠)، فكان الحديث عن الله هِجِّيراه، والموجهَ لمذهبه الصوفي، وبخاصة في كتابه الكبير «**الفتوحات المكية**». وخَلَفَ من بعده نفرٌ من الصوفية -كتلميذه القُونوي (ت. ٦٧٣/ ١٢٧٤)، والجامي (ت. ٨٩٨/ ١٤٩٢)- الذين توسعوا في كتبهم، في شرح أفكاره الصوفية الكلامية.

وعلاوةً علىٰ ذلك، عالج كثير من الصوفية صراحةً بعض المسائل الكلامية ذات الأهمية الكبيرة من منظورهم الصوفي. وكان من وراء ذلك أيضًا -وإن جزئيًا- باعث دفاعي، هو الرد علىٰ خصوم التصوف، الطاعنين في بعض المعتقدات الصوفية المألوفة. فقد كتب العالم الحنبلي ابن تيمية (ت. ٧٢٨/ ١٣٢٨) -مثلًا- شروحًا مصحِّحةً، أو موضِّحةً علىٰ الأقل، لبعض المواعظ من كتاب «**فتوح الغيب**» للجيلاني، وكذلك للمقالات العقدية المجموعة في «**الرسالة**» للقشيري، وخاصة عقيدة الحلاج (ميشو Michot ٢٠٠٧). وكان الزاهد الواعظ غلام خليل (ت. ٢٧٥/٨٨٨) منزعجًا من كلام الصوفية، فألَّب عليهم في بغداد، وسعىٰ في النيل منهم (ميلشير b٢٠٠١، ٣٦٠-٢). ولذلك تغيت المناقشات الصوفية في الرد علىٰ هذا تأكيدَ صحة هذه المقالات ومشروعيتها، فظهرت بحوث دقيقة مسهَبة في كتب الصوفية، تهدف إلىٰ توضيح الفروق العقدية الدقيقة وتمييزها؛ كالتمييز الحاسم بين الوَلاية والنبوة، وما يصحب ذلك من التمييز بين الكرامة والمعجزة، والاتصال بالله من طريق المعراج أو الرؤية، والمعرفة الذوقية. وأول مثال لهذا المسلك: «**كتاب التعرف**» للكلاباذي، حيث أفرد فصوله الأولىٰ لبيان موافقة التصوف للتيار السني العام في الصفات الإلهية، والقرآن، والقدر، والإيمان، ثم شرع بعد ذلك في الحديث عن موضوعات أكثر اتصالًا بالتصوف. وتقفىٰ الهُجويري أثر مصنفات الفرق والمقالات في علم الكلام في جزء من كتابه «**كشف المحجوب**»، فأحصىٰ طوائفَ مختلفة من الصوفية علىٰ نسق الملل والنحل، موردًا الانتقادات متىٰ بدا ذلك ملائمًا.

وفي أعمال القشيري -وهو أشعري صوفي- أمثلةٌ متوافرة علىٰ ارتباط التصوف بعلم الكلام، فرسالته لم تسق بين يديها عقيدة صوفية موافقة للتيار الكلامي العام فحسب، بل إنها زخرت أيضًا بسلسلة من الأقوال الموافِقة المنسوبة إلىٰ أئمة الصوفية، كما أنه ناقش فيها موضوع الكرامات، والولاية، والرؤية، مستحضرًا في ذلك أقوال الصوفية ومتكلمي الأشعرية؛ كابن فُورك (ت. ٤٠٦/ ١٠١٥)، وأبي إسحاق الإسفراييني (ت. ٤١٨/ ١٠٢٧)، والباقلاني (ت. ٤٠٣/ ١٠١٣). وقد صنف القشيري -فضلًا عن ذلك- رسالتين مختصرتين، هما: «**اللمع**» و«**الفصول في الأصول**»، تمحضتا لحكاية أصول مذهب الأشاعرة، دون التصوف (فرانك Frank ١٩٨٢؛ فرانك ١٩٨٣). ومسه -بسببٍ من أشعريته- طائفُ الاضطهاد في إبان حكم السلاجقة، بعد أن بلغوا خراسان (نوين Nguyen ٢٠١٢، ٤٠-٤٢)، وأصدر وهو في خضم محنته فتوىٰ تدافع عن سُنِّية أبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤/ ٩٣٥-٦)، ثم صنف كتابًا أشعريًّا دفاعيًّا، عنوانه «**شكاية أهل السنة**». وقد جذب المذهب الأشعري كثيرًا من الصوفية لإفساحه المجالَ لموضوعات صوفية أصيلة، كخوارق العادات بعد زمان النبوة، كما يبدو ذلك في كتاب «**البيان**» للباقلاني. وسار هذه السيرةَ ابنُ خفيف (ت. ٣٧١/ ٩٨٢) الصوفي -الذي أخذ عن الأشعري- حين بث أصولَ التصوف في مذهبه الكلامي، كما تجلىٰ ذلك في عقيدته، حيث جاور الحديثُ عن الكرامات والمعرفة موضوعاتِ الكلام التقليدية، ثم كان الختام بفصل في أصول التصوف.

ولم يكن الأشاعرة وحدهم مَن لجأ إلىٰ الصوفية، فثمة إشارات قليلة إلىٰ معتزلةٍ صوفية في أوائل القرن الثالث/ التاسع في بغداد (سوبيروج Sobieroj ١٩٩٩). بيد أن الصلة لم تدم طويلًا بين الفريقين؛ للتعارض بين مقالات المعتزلة ومقالات أهل السنة، ولا سيما في مسألة خلق القرآن، ثم كان أنْ تفاقم الخلاف بإنكار المعتزلة الكرامات، حتىٰ إن المشاعر المعادية لهم لتتبدىٰ في كتبٍ صوفية متقدمة من آسيا الوسطىٰ إلىٰ الأندلس (فيرُّو Fierro ١٩٩٢). ووجد التراث الفلسفي كذلك تأييدًا جزئيًّا عارضًا من بعض الصوفية؛ ككتب عين القضاة الهمذاني (ت. ٥٢٥/ ١١٣١) -علىٰ سبيل المثال- التي أبدىٰ فيها تحيزًا لبعض

آراء ابن سينا (ت. ٤٢٨/١٠٣٧)، وجَدَّ في الدفاع عنها (سافي Safi ٢٠٠٦، ١٧٨-١٨٢). وأكثر ما يتجلىٰ التضافر بين الفلسفة والتصوف في الفكر الإشراقي لشهاب الدين السُّهروردي (ت. ٥٨٧/ ١١٩١). وثمة شخصيات أيضًا جمعت في فكرها بين التشيع والتصوف، ولاسيما من خلال مدرسة ابن العربي في الفكر الصوفي، كما تَمثَّل ذلك في مصنفات: حيدر الآمُلي (توفي بعد ٧٨٧/ ١٣٨٥)، وابن أبي جُمهور الأحسائي (توفي بعد ٩٠٤/١٤٩٩)، وفياض [اللاهيجي] (ت. ١٠٧٢/ ١٦٦١-٢).

وما من شك في أنه لم يكن لدىٰ جميع الصوفية جنوح إلىٰ المشاركة أو إلىٰ التوافق مع الدرس الكلامي، فالتُّستَري وأبو طالب المكي (ت. ٣٨٦/٩٩٦) - علىٰ سبيل المثال- كانا يؤثران الإبانة عن عقائدهما بالرد إلىٰ القرآن وإلىٰ السنة النبوية. ولم يُبد أبو سعيد ابن أبي الخير (ت. ٤٤٠/١٠٤٩) -وهو معاصر للقشيري- أي عناية جادة بالمسائل الكلامية فيما نُقل من شعره وأقواله. بل إن أبا حامد الغزالي (ت. ٥٠٥/ ١١١١) قد أظهر -علىٰ الرغم من أشعريته- تحفظًا علىٰ علم الكلام في كتابيه «**المنقذ من الضلال**» و«**إلجام العوام**». وكذلك كان عين القضاة الهمذاني -مع علمه بالمعجم الكلامي واعتماده عليه- يعتقد أن التصوف هو طريق النجاة الأعلىٰ. وبعد قرون، صنف الجامي محاكمة، عنوانها «**الدرة الفاخرة**»، أورد فيها مقالات الصوفية في مقابل مقالات الفلاسفة والمتكلمين في إحدىٰ عشرة قضية كلامية كبرىٰ. ولم يذهب الكِتَاب إلىٰ تقديم الصوفية فحسب، وإنما دل أيضًا علىٰ أن آراءهم غدت -في رأي بعض المتأخرين- مذهبًا كلاميًّا مستقلًا ومتجانسًا. والحق أن بعض الصوفية أبدىٰ معاداة صريحة للمناقشات العقلانية في علم الكلام، حتىٰ بلغ الأمر بالصوفي الحنبلي، عبد الله الأنصاري (ت. ٤٨١/١٠٨٩) أن صنَّف كتابًا كبيرًا في نقد علم الكلام ذي النزعة العقلانية، سماه «**ذم الكلام**». وقد قامت شواهد التاريخ علىٰ أن الانتساب إلىٰ التصوف لم يكن يعني ضرورةً المصير إلىٰ مذهب كلامي دون آخر، ولا استحالة الجمع [بين التصوف وأي مذهب كلامي].

(٢)
الأحوال والمقامات في الطريق الصوفي

كان السالكون من الصوفية ينظرون إلىٰ الحياة الروحية بوصفها طريقًا باطنيًا، يتخذ فيه اللهَ وجهةً أولئك الذين أخذوا أنفسهم بنمط من التدين، عُرف أصحابُه بالمسافرين في هذا الطريق. وقد نشأ عن هذه الفكرة أدبٌ ركز علىٰ وصف طائفة من الأحوال والمقامات، التي يمكن أن يمر بها السالك الروحي. والأحوال -في العموم- واردات -محتمِلة التكرار- تتنزل علىٰ القلب كلما مضىٰ المرء قُدُمًا في تقربه إلىٰ الله. ومن هذه الأحوال: القبض والبسط، والجمع والفرق، والقرب، واليقين، والمشاهدة. أما المقامات، فمراحل روحية يمر بها المسافر في سفره إلىٰ الله، ومنها: التوكل، والزهد، والتوبة، والصبر، والإخلاص. وعلىٰ الرغم من تكرار الحديث عن الأحوال والمقامات، فإن كُتَّاب الصوفية لم يجمعهم منهج واحد في تصنيفها، ولا اتفقوا علىٰ التمييز السابق، فالخوف -مثلًا- حال عند السرَّاج في «**اللمع**»، مقام عند القشيري في «**الرسالة**».

وفي بعض الروايات أن ذا النون المصري هو أول من تكلم في الأحوال والمقامات. وهناك كتبٌ أخرىٰ -علاوةً علىٰ ما تقدم- جرت في هذا المضمار من الخطاب الروحي، منها: «**كتاب الصدق**» للخراز، و«**مقامات القلوب**» للنوري، و«**منازل العُبَّاد**» للترمذي، و«**كتاب التعرف**» للكَلاباذي، و«**قوت القلوب**» لأبي طالب المكي، و«**جوامع آداب الصوفية**» للسُّلَمي، و«**تهذيب الأسرار**» للخركوشي، و«**كشف المحجوب**» للهُجويري، و«**صد ميدان**» و«**منازل السائرين**» لعبد الله الأنصاري، و«**إحياء علوم الدين**» لأبي حامد الغزالي، و«**محاسن المجالس**» لابن العَرِيف (**ت**. ٥٣٦/ ١١٤١)، و«**رسالة مقامات الصوفية**» لشهاب الدين السُّهروردي (ت. ٥٨٧/ ١١٩)، و«**عوارف المعارف**» لأبي حفص عمر السُّهروردي (**ت**. ٦٣٢/ ١٢٣٤)، إلىٰ ما كتبه المتأخرون كـ «**تأييد الحقيقة العلية**» للسيوطي (ت. ٩١١/ ١٥٠٥)، و«**الفتوحات الإلهية**» لزكريا الأنصاري (ت.

٩٢٦/ ١٥٢٠)، و«**معراج التشوف**» لابن عجيبة (ت. ١٢٢٤/١٨٠٩). وخالف النِّفَّري الصوفي (ت. وفي نحو ٣٦٦/ ٩٧٧) عمن تقدمه، وآثر «**المواقف**»، ثم جاء بعده من الصوفية من انتفع بأفكاره نوعَ انتفاع؛ كابن العريف، وابن العربي، وعفيف الدين التِّلِمساني (ت. ٦٩٠/ ١٢٩١). وأطال نجم الدين الكبرىٰ (ت. ٦١٧/ ١٢٢٠) ذيل القول في «**فوائح الجمال**» بالحديث عن اللمع الملونة بوصفها ظاهرة روحية تتصل بالأحوال المتنوعة في الطريق.

(٣)
المعرفة بالله والاتحاد به

يُعد مفهوم «المعرفة» "gnosis" أو «المعرفة الذوقية» experiential knowledge أصلًا مهمًّا من أصول التصوف، فهي تمثل -عادةً- ذروة الطريق الروحي، وتقوم في مقابل العلم، المكتسَب بطريق التعلم، أو العقل. وبينما يعتبر المتكلمون التقليديون العلم والمعرفة مترادفين، يجعل الصوفية المعرفة فوق العلم ووراءه، ويصفها كتابهم بأنها معرفة ذوقيةٌ بالله، تتنزل علىٰ القلب وهبًا من الرب، ولا تُحصَّل بالكسب. ويمكن تتبع هذا الوضع التدريجي للمعرفة فوق العلم والعقل في المورث الفكري؛ ففي كتاب «**مائية العقل**» عرَض المحاسبي لقضية العقل، وكشف عن طبيعته، وعن علاقته بالله، ثم يمم النُّوري، الصوفي البغدادي، شطرَ القلب وما يتلقاه من عطايا الرب، في كتابه «**مقامات القلوب**»، ثم توافرت بعد ذلك أقوالٌ منسوبة إليه وإلىٰ غيره، في «**اللمع**» للسراج و«**التعرف**» للكلاباذي، تؤكد رفعة المعرفة علىٰ العقل. وعلىٰ الرغم من أن ذا النون المصري لم يخلِّف كتابًا في موضوع المعرفة، فإن السُّلَمي وأبا نعيم الأصفهاني (ت. ٤٣٠/ ١٠٣٨) يعزوان إليه في كتابيهما بعض المناقشات في هذا الصدد. وقد بدت الأهمية القصوىٰ للمعرفة علىٰ نحو أكبر فيما تلا ذلك من كتب تعليمية للسراج، والكلاباذي، والخركوشي، والقشيري، والهُجويري؛ نظرًا لما حظيت به من مناقشات مسهَبة فيها، ثم جاء تفصيل هذا التصور لها بأقلام بعض

المتأخرين؛ كأبي حامد الغزالي في«**المنقذ من الضلال**»، حيث جعل طريق الصوفية علىٰ رأس تصوره الهرمي لطرق البحث عن الحقيقة؛ وكعين القضاة، الذي عرض لبلوغ الصوفية عالمًا من الفهم وراء ذلك الذي تبلغه العقول.

وقد تكلم الجنيد -في رسائله الباقية- عن أصل وثيق الصلة بما تقدم (عبد القادر ١٩٧٦)، فذكر للتوحيد مراتب أربعًا، تختص الأخريان منها بأهل المعرفة. ووصف هذه المراتب بأنها تَبَدُّلٌ في وجود العبد، فلا تنبعث أفعالُه بعدها عن رجاء وخوف، بل علىٰ وفق مراد الله، حتىٰ إذا بلغ أعلىٰ مراتب التوحيد تحقق بوحدانية الله. والجنيد في هذا يصور بدقة مذهب الاتحاد بالله (union with God). وقد كانت نظرياته في الميثاق والفناء تأييدًا لهذا القول. والمراد بمصطلح الميثاق ما جاء في القرآن من سؤال الله الناسَ قبل خلقهم: «**ألست بربكم**»، وجوابهم ﴿قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]. وفي رأي الجنيد أن ذوق التوحيد إنْ هو إلا عودٌ إلىٰ هذه الحال الأولىٰ من الوجود مع الخالق. ويفوز العبد مع ذلك -في ترقيه في مراتب التوحيد إلىٰ أن يتحقق بأعلاها- بالقرب الإلهي. والحق أن مذهب الجنيد في الفناء يؤكد أن إحساس المرء بوجوده يزول مع القرب، الذي هو في جوهره اتصال بالله (reunion with God).

علىٰ أن القول بإمكان الاتحاد بالله كان موجودًا قبل الجنيد، فقد روىٰ السراج محاولاته [الجنيد] تفسيرَ كلمات لأبي يزيد البسطامي في هذه البابة. وفي بعض المواضع وصف أبو يزيد الرحلة إلىٰ الله، وأنها علىٰ أثر معراج النبي محمد ﷺ. ورويت عنه -في مواضع أخرىٰ- شطحات، كانت في الغالب ثمرةَ تجربته في الاتحاد بالله، كقوله: «سبحاني! سبحاني!»، وهذه الصيغة ضرب من الثناء يختص عادةً بالله (إرنست Ernst ١٩٨٥). ويرىٰ المنتصرون له أنه في هذه العبارات -المنكَرة عقديًا- ناطق بلسان الحضرة الإلهية بعد فنائه تحت سلطان قهرها. وبهذا النمط من الاستدلال أخذ الجنيد والسراج في محاولتهما نفيَ كل هرطقة محتمَلة في كلام أبي يزيد. وقد أريد بمثل هذا مواجهة الانتقادات الموجهة إلىٰ مذهب الفناء، من كونه يعني انتفاء الفرق جملةً بين العبد والرب (اتحاد)، بل إن هذا النوع من الاتحاد الذي قامت عليه الدلالة قد حفظ التمايز

الجوهري بين ذات الإنسان والذات الإلهية (اتصال). وقد ذهب بعض المنظرين من المتأخرين، كالقشيري، إلىٰ أن الفناء سقوط الأوصاف المذمومة، وإلىٰ أن وجود العبد باقٍ وهو في عين فنائه في حضرة الحق. وربط الجنيد كذلك بين نظريته في الفناء ونظريته الملازِمة لها في البقاء، فبعد الفناء في الله توجد رتبة أعلىٰ هي البقاء بالله. والحق أن البقاء الذي تستمسِك فيه النفسُ يكون من وراء الفناء الذي هو مظنة الشطح.

علىٰ أن النموذج المذهبي للجنيد قد ناقضته حياةُ الحلاج -معاصرِه الذي يصغره- وتعاليمُه (ماسينيون Massignon ١٩٥٤). لقد أخذ الحلاج عن سهل التستري، بل إنه تلقَّن التصوف البغدادي، ثم انبت عنه، وجعل يفصِّل القول في مذهبه الروحي الخاص، وفي الخوارق، وكذلك في النقد الاجتماعي والسياسي. وقد جعلته شهرته بوصفه واعظًا، وكذلك طبيعة نقده الاجتماعي في صراع مع مصالح السلطة المختلفة، مما أفضىٰ إلىٰ سلسلة من المحاكمات التي جعلت من أقواله وتجاربه الروحية موضع بحث وتمحيص. وكذلك توارت -بصورة ملحوظة- الطبيعةُ الحقيقية لآرائه في الأدبيات التي كُتب لاحقًا، وكانت ذات نزعة منقبية غالبًا. ونُسبت إليه طائفة من الشطحات، أشهرها «أنا الحق» (إرنست ١٩٨٥). وعلىٰ الرغم من الشك في هذه النسبة، فقد غدت سمة مائزة لتراثه، وهي تشي بتصور للتجربة الصوفية يماثل ما أفصح عنه البسطامي من الاتحاد بالله. ولو سلمنا بأن الحلاج نطق بهذه الكلمة، فإنما كان يعبر عن فنائه، وبقاء الله وحده. ومما جاء في أخباره أنه غلبه العشقُ الإلهي، حتىٰ تمنىٰ الشهادة. وقد أفضىٰ فهمه لتوحيد الألوهية إلىٰ طمس الفواصل العقدية الضرورية من حيث الظاهر، كتلك التي بين الإيمان والكفر. وعلىٰ الرغم من أن أهمية الشريعة لم تُطّرح قطُّ، فقد كانت نسبية، وتراجعت أمام سلطان تجربة الاتحاد بالله. علىٰ أن بعض الصوفية أنكروا علىٰ الحلاج مجاهرته الناسَ بتلك الأذواق العلية الخاصة التي يورثها الفناء [الاتحاد] الصوفي. وسعىٰ آخرون إلىٰ تبرير آرائه أو تبرئتها. واشتد النقد له من قِبل أولئك الذين لا يُعنوْن بالنظرة الصوفية، فاتُّهم بالكفر، إما برميه بالقول بالاتحاد، وإما بنسبته إلىٰ القول بالحلول. ومهما يكن من شيء، فقد أكدت الصورة العامة لحياته وموته أن له تراثًا دارت حوله رحىٰ الخلاف بين من جاء بعده من الصوفية، فكانوا بين مسلِّم له حالَه، ومؤيد، ومنكر.

(٤)
وحدة الوجود

لعل نظرية وحدة الوجود أوسعُ المذاهب -التي تأسست علىٰ مبدأ التوحيد، وعلىٰ الأفكار الصوفية المتعلقة بالمعرفة الذوقية- نفوذًا، وهي تُنسب إلىٰ ابن العربي، وقد قال بها حقيقةً، وإن لم يجر المصطلح الدقيق في كلامه (شيتيك Chittick ٢٠١٢، ٧١-٨٨). فعنده أن الله هو الموجود الحق، بحيث إن صفة الوجود لا تنسب حقيقةً إلا إليه، وهو من حيث اختصاصُه بالوجود الحق منزهٌ عن جميع الخلق. وكل المخلوقات لا وجود لها من حيث ذواتها، ولكن بأنْ خلع الله عليها من صفة وجوده وصفَ الوجود. وإذا كان كذلك، فإن نظرية وحدة الوجود تعني أيضًا حلول الله -في الوقت نفسه- في جميع المخلوقات التي هي -علىٰ ما فيها من كثرةٍ ووجودٍ مستفاد- مظهر (manifestation) الله الحق. ويمكن الوقوف علىٰ سلف لهذه النظرية -في مسألة الحلول علىٰ الأقل- لدىٰ الصوفي البغدادي، الخراز، الذي ذهب إلىٰ أن التوحيد هو أن ترىٰ الخلق مظهرًا للخالق. وعند ابن العربي أن القول بوحدة الوجود يجمع حلول الله وتنزيهه في الوقت نفسه.

وقد انتشر القول بوحدة الوجود علىٰ أيدي تلامذة ابن العربي وأتباعه، ومن أهمهم: ابن سبعين (ت. ٦٦٩/ ١٢٧٠)، وصدر الدين القونوي (ت. ٦٧٣/ ١٢٧٤)، وسعيد الدين الفَرغاني (ت. ٦٩٩/ ١٣٠٠)، وعبد الغني النابلسي (ت. ١١٤٣/ ١٧٣١)، وابن عجيبة. علىٰ أن هذا المذهب قد لقي أيضًا نقدًا لاذعًا من كثير من العلماء؛ كابن تيمية، وابن خلدون (ت. ٨٠٨/ ١٤٠٦)، والتفتازاني (ت. ٧٩٣/ ١٣٩٠)، وآخرين (نيش Knysh ١٩٩٩). وتركز النقد -علىٰ نحو كبير- علىٰ دعوىٰ الحلول في المذهب، مغفلًا ما فيه من تأكيد حاسم علىٰ التنزيه. وذهب من انتقد وحدة الوجود من المحدَثين إلىٰ اتهام ابن العربي وأتباعه بالقول بالوحدوية (monism)؛ أي القول بأنه لا حد يفصل بين الله

والعالم، وبالواحدية (pantheism)؛ أي القول بأن العالم مَظْهَرُ الله، أو بوحدة الموجود [الحلولية] (panentheism)؛ وهي القول بأن الله أعظمُ من العالم، لكنه مع ذلك حالٌّ فيه. وقد حاول المفكر الصوفي أحمد السِرهِندي (١٠٣٤/ ١٦٢٤) أن يغير المذهب، فجاء بوحدة الشهود، التي ترتكز علىٰ «الشهود» الشخصي للسالك الروحي، لا علىٰ أي تشكك في التنزيه الوجودي لله. فكان هذ التحويل في المعنىٰ وفي جهة التعلق هو الوسيلةَ إلىٰ حفظ المذهب.

(٥)
المعارج والرؤى

لقد صاغت فكرة لقاء الله -التي فصّل القولَ فيها بعضُ المتقدمين؛ كالبسطامي، والجنيد، والحلاج- نظرة الصوفية المتأخرين من عدة وجوه. ولفتت تجربة المعراج التي وصفها البسطامي الأنظار إلىٰ معراج النبي محمد ﷺ، حتىٰ أضحىٰ مصدرًا مهمًا للفكر الروحي. وآية ذلك أن آخر مباحث كتاب اللوامع للخركوشي كان بحثًا في المعراج (أنصاري وشميتكه ٢٠١١). وجمع السُلَمي، معاصرُه، طائفة من أقوال المتقدمين في المعراج في لطائف المعراج. وتوسع تلميذهما، القشيري، في الدرس الكلامي للمعراج في كتاب المعراج، حيث أتىٰ علىٰ التفصيلات والمسائل المتعلقة بمعراج النبي محمد ﷺ، وبمعارج غيره من الأنبياء. وأهم من ذلك -بالنظر إلىٰ الفكر الكلامي الصوفي- أنه أكد أيضًا جواز وقوع المعراج بالروح لأهل الاصطفاء، مشيرًا إلىٰ ما وقع للبسطامي خاصة. وجاء ابن العربي بعد ذلك، واتخذ من المعراج وسيلة إشارية [رمزية] لنقل جوانب من آرائهم في الكونيات وفي الميتافيزيقا. والحق أنه أثبت أربع تجارب للمعراج، إحداها في كتاب الإسراء، وأخرىٰ في رسالة الأنوار، وثنتان في الفتوحات المكية. وقد أصبحت قصة المعراج بعد ذلك وسيلة رمزية لجوانب الاتصال في تجربة الاتحاد أو المعرفة الذوقية.

ومما يتصل بالمعراج موضوعُ (رؤية الله)، حيث إن جماعةً أكدوا أن النبي محمدًا ﷺ رأىٰ الله في نهاية معراجه. وذكر بعض الكتاب، كالكلاباذي والقشيري، أن رؤية الله لا يمكن وقوعها في الدنيا. ومع ذلك، تحدث بعض متقدمي الصوفية عن نمط من الصلة بالله من طريق «رؤيا» أو «حُلْم». وجاء أن سهلًا التستري في البصرة كانت له مَرَاءٍ روحية، شكَّلت كثيرًا من تعاليمه الصوفية. وكذلك تشكَّل كتاب كشف الأسرار لروزبِهان البقلي (ت. ٦٠٦/ ١٢٠٩) كليًّا من تجربة مؤلفه في الرؤىٰ الزاخرة بالرموز (إرنست ١٩٩٦)، وأسهمت هذه الرؤىٰ كذلك فيما قصد إليه من تأكيد مرجعيته ومكانته في البنية الهرمية الروحية التي عَرَضَ لذكرها. وقد تجلت بعض الرؤىٰ المحورية أيضًا في حياة ابن العربي، حتىٰ إنها شكلت مسيرته الروحية. وأدت المنامات كذلك دورًا مهمًّا في حياة الحكيم الترمذي، كما جاء في ترجمته لنفسه، وأسهمت في نقل الأفكار الروحية، أو الإمداد بالإشارات التلقينية. ومما يجدر ذكره أنه قصَّ منامات زوجته أيضًا، لا مناماته وحدها. ومهما يكن المصدر، فإن الرؤىٰ قد حظيت ضمنيًّا بدرجة من الوثاقة التبصيرية، التي ترجع إلىٰ ما جاء في بعض الأحاديث النبوية من أن الرؤىٰ التي تكون من الله هي جزء من الوحي[1]. وقد كثرت حكايات الرؤىٰ في كتب الصوفية المتأخرة، فمنها ما يكون اجتماعًا بالنبي محمد ﷺ، أو ببعض من مضىٰ من رجال الله، أو ببعض الشيوخ الأحياء، وفي هذه الرؤىٰ يقع تعليم أمر أو تأكيده، أو نصح، أو ملام.

---

(١) لعل الكاتب يشير إلىٰ حديث: **«الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة»**. متفق عليه من حديث أبي سعيد عند البخاري، وأبي هريرة عند مسلم. (المترجم)

(٦)

الحب الصوفي (المحبة والعشق)

تجرىٰ العبارة في كثير من مجالات الفكر الصوفي بلسان الأنس، طلبًا لتصويرٍ أفضلَ لأفكار القرب، والعشق، والجمع في إبان المعرفة الذوقية بالله. وقد نُسبت أقوال لبعض متقدمي الصوفية، يتحدثون فيها عن الله بعبارات ملؤها الوُد. ولنا أن نذكر بعض الشخصيات الروحية، كرابعة العدوية وذي النون المصري، اللذين أُحيطت صلتهما بالله بإطار من الأنس والمحبة. وقد وصف الهجويري أولئك الذين ساروا سيرة البسطامي في شطحه بأنهم سكروا من محبة الله، وهو خلاف مذهب الجنيد في أن الاعتدال أكمل. ولم تزل أقوال الحلاج تتردد أيضًا فيما يتعلق بالحب الإلهي، بدلًا من حديث الخوف من الله الذي نراه لدىٰ كثير من متقدمي الزهاد. وقد تأثلت أفكار الحب الصوفي في تراث الصوفية، وتنوعت صورها، وآية ذلك أن الصوفي العثماني محمود هودائي (ت. ١٠٣٨/١٦٢٨-٩) ألف كتابًا صوفيًا، هو حبة المحبة، وقَصَرَه علىٰ شرح ثلاث صور للمحبة: محبة الله، ومحبة النبي محمد ﷺ، ومحبة آل بيت النبي ﷺ.

ومن الجائز أن يكون هذا التحول في اللغة أثرًا من آثار التخالف بين مفهومي التنزيه والحلول المعزوَّين إلىٰ الله. ولكلا المفهومين مستَنَدٌ من الصفات والأسماء والأفعال المنسوبة إلىٰ الله في القرآن. فالذين ينزعون إلىٰ الخطاب الكلامي العقلاني أو التقليدي يتحدثون عن إله منزه علىٰ نحو كبير، يبلغ حد إسقاط الدلالة الوضعية. ويشهد مذهب التعطيل في عقيدة الحلاج والقشيري علىٰ هذا النمط من الحديث عن طبيعة الله. علىٰ أن للغة الود والحميمية مستندَها القرآني أيضًا، بل إن استعمال مصطلح المحبة ثابت في القرآن. وعلاوة علىٰ ما تقدم، صُنفت شروح للأسماء الإلهية، أمدت الصوفية بمعجم واسع، يستطيعون بمقتضاه التصريح بالتنزيه والحلول [البطون] جميعًا. ومن الصوفية الذين لهم مثل هذه الشروح: القشيري، والغزالي، وابن بَرَّجان (ت. ٥٣٦/١١٤١)،

وابن العربي، وأحمد زروق (ت. ١٤٩٣)، وعبد الغني النابلسي. وتكلم الصوفية أيضًا عن الأسماء الإلهية خارج كتب الشروح، كما صنع ابن العربي -مثلًا- في كثير من كتبه، وخاصة «**الفتوحات**» (شيتيك ١٩٨٩).

ومع ذلك، لم تتقيد لغة المحبة التي استعملها الصوفية بما جاء في القرآن؛ وآية ذلك ما روي من مناقشات الصوفية في مدىٰ ملاءمة استعمال مصطلح «العشق»، مشارًا به إلىٰ الله. فما بقي من تراث ابن خفيف -مثلًا- يقطع بأنه لم يكن يرىٰ جواز استخدامه في حق الله، بينما أجاز ذلك تلميذُه، الذي ترجم له، أبو الحسن الديلمي (في أوائل القرن الخامس/الحادي عشر) في بعض كتبه. والحق أن الديلمي قد وجد لصنيعه سلفًا لدىٰ البسطامي، والجنيد، والحلاج، بل إنه زعم أن آخر الأمرين من شيخه ابن خفيف الرجوعُ عن هذا القول. وكان الصوفي عين القضاة ملقبًا بسلطان العشاق؛ نظرًا لطبيعة خطابه الصوفي الجانح إلىٰ المحبة. وفي كتاب «**سوانح المحبة**»، لأحمد الغزالي التعبير عن الحب بالمحبة والعشق جميعًا، وقد جعل منه لب لباب فكره الصوفي الأوسع.

وقد نشأ تراث واسع من الشعر الصوفي جنبًا إلىٰ جنب مع التوجه شطر الحب الصوفي، فظهرت الأشعار في العربية والفارسية أولًا، ثم في التركية والأوردية، ثم في سائر اللغات الإسلامية. وقد وجد موضوع الحب الصوفي أرضًا خصبة في هذا الشكل التعبيري، وكثيرًا ما كانت تُستدعىٰ الصور الحسية. فعلىٰ سبيل المثال كان الحب الإلهي هو موضوع «خمرية» ابن الفارض، وفي هذا العنوان ما يدل علىٰ أن الشعر يدور حول غرض السُّكْر. وترىٰ الحديث عن الحب أيضًا في شعر فريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي، وحافظ (ت. ٧٩٢/ ١٣٩٠). وقد دعت الضرورة بعض الصوفية إلىٰ الكشف عن أن الله هو محور حديثهم عن المحبة، كما تدل علىٰ ذلك قصة ديوان تَرْجُمان الأشواق لابن العربي، حيث قام مؤلفه بشرحه لمّا رأىٰ الناس يتهمونه بأن ما فيه من شعر لا تعلق له بالله، وإنما هو منظوم في المرأة التي كان قد ذكرها.

ومع ذلك، لم يكن لدىٰ كثير من الصوفية إشكال في أن يروا حبهم لله منعكسًا في جوانب متنوعة من العالم. وقد تحدث بعضهم، كأوحد الدين

الكِرماني (ت. ٦٣٥/١٢٣٨) وفخر الدين العراقي (ت. ٦٨٨/١٢٨٩)، عن شهود الله في تأمل امرأة حسناء، أو النظر إلىٰ حدَث (النظر إلىٰ الأحداث أو شاهدبازي). وعلىٰ الرغم من أن هذه الأفكار كانت موضوعًا وممارسة مهمة [لدىٰ طائفة]، فقد عارضها أو هذبها صوفية آخرون، كالهجويري والرومي. وقد اتُّخذت قصص الحب والهيام الأرضي أيضًا رمزًا لمحبة الله في التراث الشعري. ومن أهم الأمثلة علىٰ ذلك قصص ليلىٰ والمجنون، ومحمود وأياز، والنبي يوسف وزليخا، وأشباه هذه الأسماء في مثنوية الجامي سلامان وأبسال. وكذلك تشغل ذكرىٰ شمس التبريزي جزءًا كبيرًا من ديوان الرومي، الذي يعبر في الوقت نفسه عن حبه لله (لويس Lewis ٢٠٠٣).

ومما لا ينفك عن تطور الفكر الصوفي مفهومان: العشق المجازي والعشق الحقيقي. فالأول منهما يمثل صور الحب المختلفة في هذا العالم، بينما يشير الآخر إلىٰ الحب الإلهي. وكثير من الصوفية المنافحين عن الحب الصوفي ذهبوا إلىٰ أن العشق المجازي وسيلة للوصول إلىٰ العشق الحقيقي، أو أن التفرقة بين الاثنين أمر سطحي، حيث إن كل صور الحب المختلفة هي -علىٰ التحقيق- مظاهر للحب الحقيقي، الذي هو حب الله. وهذا النمط الأخير من التفكير وثيق الصلة بالمناقشة التي أسلفناها عن وحدة الوجود، وهو متهم بالتعمية علىٰ الفرق بين الخالق والمخلوق.

(٧)
الولاية والكرامات

يؤكد الحديث عن الولاية في العموم أن بعض الأشخاص هم محل البركات والعطايا الإلهية؛ نظرًا لعلو مقامهم الروحي (مجددي ٢٠١٢). وتتركز المناقشات في الولاية علىٰ التفرقة بين الولي، والرسول أو النبي. وعلاوةً علىٰ ذلك، ليس من شك في أن الأولياء مستمرٌّ ظهورُهم في الزمان الحالي، في مقابلة

التصور العقدي الغالب لخاتم النبيين، والذي يعني أن النبي محمدًا ﷺ قد خُتمت به النبوة. ومما يتصل بهذا الأمر اتصالًا وثيقًا تأكيد الصوفية وقوعَ الكرامات بعد زمان النبوة. وقد جاء في الكشف والبيان للخراز، وسيرة الأولياء للحكيم الترمذي أن الخلاف في الولاية كان محتدمًا في عصرهم، وأنهما كانا يردان خاصة علىٰ جماعة من الصوفية اعتقدوا أن الولاية فوق النبوة.

لقد فسر الترمذي نفسه عبارة (خاتم النبيين) علىٰ نحو مختلف، فهي عنده تدل علىٰ أن النبي محمدًا ﷺ أفضل من سائر الأنبياء؛ نظرًا لأنه كان معصومًا من مكايد النفس والشيطان. ثم إنه [الحكيم الترمذي] عرض بعد ذلك لنظرية (خاتم الأولياء)، التي يكون فيها ذلك الموسوم بهذا اللقب محفوظًا أيضًا من الزلات والفتن، كما يكون له حظٌّ من الشفاعة في الآخرة، ويتلقىٰ في سره (حديثًا) إلهيًّا، يفترق عن الوحي الذي يختص به الأنبياء (رادتكه Radtke وأوكانه O'Kane ١٩٩٦). وعند الخراز أن أفضلية الأنبياء مردُّها إلىٰ عموم ما كُلفوا به من تبليغ رسالة الله، بينما لم يُكلف الأولياء بمثل ذلك. والحق أن بعض الصوفية بدا أكثر حسمًا في التأكيد علىٰ أفضلية الأنبياء علىٰ الأولياء، ومن هؤلاء: ابن خفيف، والكلاباذي، والقشيري، والهجويري. فقد ذكر الأخير -مثلًا- أن نهاية الولاية بدايةُ النبوة. وسار هذه السيرةَ عينُ القضاة الهمذاني حين قرر أنه إذا كانت مرتبة الأولياء العرفانية تقوم وراء طور العقل، فإن الأنبياء يقومون -في العموم- في مرتبة تجاوز مرتبة الأولياء.

ولم يكن كل الصوفية مشغولين ببيان الفرق بجلاء بين الأنبياء والأولياء، فعندما عرض التستري للأولياء في تفسيره نسب إليهم مقامًا عليًّا قريبًا من مقام الأنبياء، ولم يُطل النفَس في بيان الفرق، بل زعم أن الأولياء ربما بلغوا من القرب من الله موضعًا، يكون للأنبياء هبةً. ولكنه أضاف فرقًا مع ذلك، فعلىٰ الرغم من أن الفريقين يذكران الخلق [بالله]، فإن الأنبياء مكلفون بواجب زائد، وهو تبليغ رسالات الله. وقد كان أبو طالب المكي قليل العناية أيضًا ببيان الفرق، وقرن الأولياء بالأنبياء في أخوة روحية مشتركة. وكان الرومي كذلك دائم الحديث عن الأولياء والأنبياء معًا، ولكنه كان يفعل ذلك ليؤكد أن لدىٰ المرء

قدرةً علىٰ تحصيل مراتب عليا في الترقي الروحي، لا ليقيم تفرقة عقدية. ويبدو أن الذي كان يشغل هؤلاء هو استمرارية الوصول الصوفي الذي تجذَّر في تجربة النبوة، واستمر في الولاية.

لقد تضمنت الولاية أيضًا فكرة الهرمية الروحية (spiritual hierarchy). فعند الحكيم الترمذي أن بعض الأولياء أعلىٰ مقامًا من بعض، علىٰ نحو ما وقع من التفاضل بين الأنبياء. وتوسع اللاحقون من الصوفية في الحديث عن البنية الهرمية للأولياء، فساد هذا الحديث -علىٰ سبيل المثال- الرؤىٰ الصوفية لروزبهان البقلي، الذي لم يزل يتبدىٰ فيها بوصفه ذروة هذا النظام الروحي. أما ابن العربي، فقد أطال ذيل الكلام في الفتوحات في شرح أفكار الحكيم الترمذي في الولاية، ثم ذكر ترتيبه الخاص للأولياء، والذي يبدأ بالقطب مفردًا في كل زمان، ثم يتسع الأمر نزولًا إلىٰ الإمامين، ثم الأوتاد، والأبدال، إلخ. (تشودكيڤيتش Chodkiewicz ١٩٨٦).

إن المناقشات الطبوغرافية للكرامات موجودة لدىٰ بعض كتاب التصوف المتقدمين. وجدير بالذكر أن الصوفية الأقدمين قد أشاروا إلىٰ المعجزات النبوية بوصفها آيات، ثم تحول هذا المصطلح بعد ذلك إلىٰ معجزات، ولعل ذلك كان موافقةً للخطاب المدرسي المتطور. ومهما يكن المصطلح المستخدم، فإن كتَّاب الصوفية ساقوا طائفة من الحجج للتدليل علىٰ وقوع الكرامات بعد زمان النبوة، وأدلة أخرىٰ لبيان الفرق بينها وبين المعجزة. فالترمذي -مثلًا- لم يقتصر علىٰ الحديث عن الكرامات في كتابه سيرة الأولياء، وإنما أخلص كتابًا لهذا الموضوع، عنوانه الفرق بين الآيات والكرامات، وأنكر -في العموم- ما زعمه الخصوم من انفراد الأنبياء بخوارق العادات، مفرقًا بين نوعين منها: الآية، وتقع للنبي بقدرة الله؛ والكرامة، وتقع للولي بكرم الله. واصطنع الخراز تأكيدًا نوعيًّا، فقرر أن الآيات أفضل من الكرامات، وأنها تخص الأنبياء وحدهم. وأورد الخركوشي في تهذيب الأسرار بعض الفروق، منها ما في طبيعة المعجزات من المجاهرة في مقابل ما في طبيعة الكرامات من الخصوصية والخفاء، ومنها تفرد بعض المعجزات بحيث لا تُقارن بها الكرامات، ومنها أن المعجزة يمكن أن تبقىٰ

بعد موت النبي، خلافًا للكرامة التي لا يمكن أن تبقىٰ بعد موت الولي (ميلشير ٢٠١٠). وذهب القشيري -متبعًا بعض الحجج الأشعرية المتقدمة- إلىٰ أن المعجزة تكون مصحوبة بالتحدي ودعوىٰ النبوة، والكرامة ليست كذلك، وإنما هي بالباطن ألصق. وكيفما كان الأمر، فقد غدا القول بجواز وقوع الكرامة -بمرور الوقت- موقفًا عقديًا سائغًا تقليديًّا، يؤمن به خلق كثيرون من متأخري الصوفية وعلماء الدين.

(٨)

إعادة تشكيل الشخصيات في الفكر الكلامي

لقد قامت بعض الاتجاهات داخل الفكر الكلامي الصوفي بإعادة تخيل الشخصيات ذات الأهمية الدينية، أو إعادة تفسيرها، متخذةً صورًا مختلفة علىٰ وفق مشهدها الصوفي الخاص. ومن أقدم الأمثلة علىٰ ذلك سهل التُّستري، الذي ذهب في تفسيره للقرآن مذهبًا ساذَجًا في الكونيات، فيما يتعلق بأولية خلق محمد ﷺ (بوﭬرينج Bowering ١٩٨٠، ١٤٩-٥٣). فهو يرىٰ أن محمدًا ﷺ خُلق عمودًا نورانيًّا من نور الله قبل خلق الخلق. وقد تغلغلت رمزية النور -بأثر ذلك- في مذهب التستري الكلامي، فالبشرُ ليسوا إلا رشحات من الأنوار النبوية السابقة، التي انبعثت من نور محمد ﷺ. وفي هذا النسق علت منزلة محمد ﷺ، وأُعطي الأسبقية علىٰ آدم.

وتوسع بعض الصوفية اللاحقين، كالحلاج ونجم الدين الرازي «داية» (ت. ١٢٥٦/٦٥٤)، في هذه الفكرة المحورية: فذهب الأول إلىٰ أن كل مسائل النبوة من السراج، وهو محمد ﷺ، وذهب الآخر إلىٰ أن أنوار الأنبياء تستمد بريقها منه ﷺ. وعند ابن العربي أن محمدًا ﷺ، المخلوق أولًا، أصل البشر، بل أصل الخلق في العموم. وفي الواقع أنه ﷺ أصبح يُنظر إليه فيما قبل خلق الخليقة بوصفه قوة الدفع الإلهية للخلق نفسه. وقد خُتمت دائرة النبوة -التي

افتُتحت في ذلك الوقت- بمجلاه الأرضي ﷺ، ووصفت روحه الدائمة هذه بأنها أعلىٰ مراتب التحقق، وسميت بالحقيقة المحمدية (شميل Schimmel ١٩٨٥، ١٣٢-٤). ويتصل بذلك مفهوم الإنسان الكامل، الذي عرض له ابن العربي أيضًا، وفصَّل القولَ فيه بعد ذلك أتباعُه؛ كعزيز الدين النسفي (توفي قبل ٦٩٩/ ١٣٠٠)، وقطب الدين الجيلي (ت. ٨٣٢/١٤٢٨)، والجامي (شيتيك Chittick ٢٠١٢، ١٤٣-٥٢). وههنا يبدو محمد ﷺ مرة أخرىٰ النموذجَ المثالي، فهو -من حيث كونه الإنسان الكامل- يمثل العالم الأصغر (microcosm) في العالم الأكبر (macrocosm)، الذي هو بقية الخلق. ولكنه الإنسان الكامل أيضًا، الذي تتجلىٰ فيه جميع الأسماء الإلهية. وفي هذا الصدد، الإنسان الكامل هو مرآة التجلي الذاتي لله. وإذا استدعينا المعنىٰ المحمول في المصطلح القرآني ﴿بَرْزَخٌ﴾ (القرآن: ٢٣ : ١٠٠، ٢٥ : ٥٣، ٥٥ : ٢٠)، تبينا أن الإنسان الكامل هو الواسطة بين الخلق والله. والغاية التي ينشدها السالك الروحي إنما هي بلوغ صفاء التحقق الموصول بالحقيقة المحمدية، وتجلية الأسماء الإلهية في العالم علىٰ نحو كامل، كما يصنع الإنسان الكامل.

وثمة شخصية بارزة أخرىٰ أعيد تشكيل صورتها في الفكر الصوفي، وهي إبليس (أون Awn ١٩٨٣). لقد كان يُعتبر عادةً مثال الكبر والعصيان والغواية، ويدنو بذلك من المفاهيم العقدية لمشكلة الشر، غير أن نفرًا من الصوفية أعادوا تشكيل صورته؛ فبدا مضحيًّا علىٰ نحو تراجيدي، أو مخلِصًا لله، أو حتىٰ محبًّا له. فالحلاج يراه موحدًا حقًّا؛ لإبايته السجودَ لآدم، وسنائي يرثيه رثاءً حارًّا في شعره، ويصوره شخصيةً تراجيدية، سببُ إدانته تفانيه الذي لا يتزعزع في التوحيد. وصرح عين القضاة الهمذاني في كتابه الفارسي تمهيدات بأن إبليس -في الحقيقة- محبٌّ لله، وأنه يحرس الطريق إلىٰ الدلالة علىٰ التوحيد. وقد تحول إبليس في سلسلة من الانتكاسات الشعرية إلىٰ شخصية جديرة بالاحترام، أو بالعطف علىٰ الأقل؛ لأن جموحه الشاطح كان قدرًا لله مقدورًا. والواقع أن بعض الصوفية قد رأوْا في قبول إبليس أداءَ هذا الواجب مثلًا أعلىٰ في بذل النفس في سبيل الله. وفي هذه السبيل أُعطيت المفاهيم العقدية التقليدية للشخصيات المقدسة دلالات جديدة في التصورات الصوفية المختلفة.

(٩)
الحركات الاجتماعية الزهدية المنحرفة

لقد ظهرت منذ القرن السابع/الثالث عشر فصاعدًا بعض الحركات الزهدية التي تختلف اختلافًا كبيرًا عن اتجاه الزهد المتحنث الذي وُجد في العهد الإسلامي الأول (كارا مصطفىٰ ١٩٩٤). ومن أشهر هذه الحركات: القلندرية، التي عولت علىٰ جمال الدين الساوي، والحيدرية التي أسسها قطب الدين حيدر (توفي نحو ٦١٨/١٢٢١-٢). وعلىٰ الرغم من أن هذه الحركات لم تكن ظواهر متجانسة، فقد كانت في العموم أكثر تقشفًا وزهدًا. وكان انحرافها الاجتماعي لافتًا للنظر من حيث الممارسات، والمظهر، والمعتقدات. وقد جنحت عمدًا إلىٰ ثقافة مضادة، وكثيرًا ما كانت استجابةً مباشرة لإضفاء الطابع المؤسسي علىٰ التصوف. وعلىٰ الرغم من أن بعض الصوفية قد همشوها، فإنها تمثل تطورًا مهمًّا لبعض عناصر الفكر الصوفي.

ومع ذلك، تبنت كثير من هذه الحركات الاجتماعية الزهدية عناصر من الفكر الصوفي، ولاءمت بينها وبين فكرها، فأُضفيت علىٰ بعض المصطلحات -كالفناء والولاية- دلالاتٌ أكثر تطرفًا. وقد اعتقدت الحيدرية -مثلًا- أن الروح النبوية يمكن أن تُرىٰ في الوجه البشري؛ فتركوا إعفاء لِحاهم. وذهب عثمان بابا (ت. ٨٨٣/١٤٧٨-٩) إلىٰ أن الولاية هي البُعد الداخلي للنبوة، ووضع تصنيفًا للأولياء علىٰ وفق رأيه، فمنهم مجنون (divanah) ومشروع، والأول منهما أعلىٰ من الآخر؛ لأن المشروع من الأولياء مقيد بالشريعة، خلافًا للمجنون، فإنه مرسَلٌ من قيدها. وفي الحق أن جوانب من الانفلات السلوكي كانت فاشية في هذه الجماعات، فإنه إذا كان وجود الله متغلغلًا في الخلق، فليس ثمة حاجة إلىٰ مراعاة الشريعة. والواقع أن أتباع بَرَق بابا (ت. ٧٠٧/١٣٠٧-٨) في سورية كانوا مشهورين بعدم الالتزام بالشعائر الدينية الظاهرة، وبتناول المحرمات. وعرض آخرون -كأبدال الروم (Abdals of Rum) وجليليي (Jalilis) الهند- نمطًا

آخر من الثقافة المضادة بجنوحهما إلىٰ التشيع، بغية المخالفة لمجتمعهما الذي غلب عليه الاتجاه السني. فكان أبدال الروم يعظمون الأئمة الاثني عشر، ويرون عليًّا أسوتهم. وقل مثل ذلك في البِكتاشية، الذين بلغ تعظيمهم لعليٍّ أنْ جعلوه بجوار الله والنبي محمد ﷺ.

المـراجـع

Abdel-Kader, A. H. (1976). *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd.* London: E. J. W. Gibb Memorial.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2011). "Abu Sad al-Hargusi and his Kitab al-Lawami: A Sufi Guide Book for Preachers from 4th10 /th century Nisapur". *Arabica* 58: 503-18.

الأنصاري، زكريا (حقيقة). **حقيقة التصوف الإسلامي**، يحوي كتابين **الفتوحات الإلهية في نفع أرواح الذوات الإنسانية لزكريا الأنصاري، ورسالة في الكلام على نشأة التصوف والصوفية وأعمالهم**. تحقيق محمد توفيق البكري. القاهرة: مكتبة الآداب، ط٢، ١٩٩٢. (al-Ansari)

Awn, P. (1983). *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Pyschology.* Leiden: Brill.

الباقلاني، أبو بكر (بيان). **كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**. تحقيق R. McCarthy. بيروت: Librairie Orientale، ١٩٥٨. (al-Baqillani)

al-Baqli, Ruzbihan *(Unveiling). The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master.* Trans. C. Ernst. Chapel Hill: Parvardigar Press, 1997.

Bowering, G. (1980). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d. 283/896).* Berlin: de Gruyter.

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination.* Albany, NY: SUNY Press.

Chittick, W. C. (2012). *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought.* Ed. M. Rustom, A. Khalil, and K. Murata. Albany, NY: SUNY Press.

Chodkiewicz, M. (1986). *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi.* Trans. L. Sherrard. Cambridge: Islamic Text Society.

Chodkiewicz, M. (1993). *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law.* Trans. D. Speight. Albany, NY: SUNY Press.

al-Daylami, Ali b. MuHammad *(Love). A Treatise on Mystical Love.* Trans. J. N. Bell and H. M. Abdul Latif Al Shafie. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.

(al-Daylami) الديلمي، علي بن محمد (سيرة). سيرة الشيخ الكبير **أبي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي**. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٧.

Ernst, C. W. (1985). *Words of Ecstasy in Sufism.* Albany, NY: SUNY Press.

Ernst, C. W. (1996). *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism.* Surrey: Curzon Press.

van Ess, J. (1961). *Die Gedankenwelt des Harit al-MuHasibi: Anhand von Ubersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erlutert.* Bonn: Orientalisches Seminar der Universität Bonn.

Fierro, M. (1992). "The Polemic about the Karamat al-awliya and the Development of Sufism in al-Andalus (Fourth /Tenth-Fifth /Eleventh Centuries)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55: 236-49.

Frank, R. M. (1982). "Two Short Dogmatic Works of Abu l-Qasim Al-Qushayri. First Part: Edition and Translation of Luma fi l-itiqad". *Melanges: Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* 15: 53-74.

Frank, R. M. (1983). "Two Short Dogmatic Works of Abu l-Qasim Al-Qushayri. Second Part: Edition and Translation of Al-Fusul fi l-Usul". *Melanges: Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* 16: 59-75.

al-Ghazali, Abu Hamid *(Deliverance). Deliverance from Error: An Annotated Translation of al-Munqidh min al Dalal and Other Relevant Works of Al-Ghazali.* Trans. R. J. McCarthy. Louisville, KY: Fons Vitae, 1999.

(al-Ghazali) الغزالي، أبو حامد (إحياء). **إحياء علوم الدين**. تحقيق محمد وهبي سليمان وأسامة عمورة. ٥ مج. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦.

(al-Ghazali) الغزالي، أحمد (سوانح). سوانح. تحقيق H. Ritter . طهران: *Markaz-i Nashr-i Danishfahi*، ١٣٦٨/ ١٩٨٩.

(al-Ghazali) الغزالي، أحمد (تجريد). **التجريد في كلمات التوحيد**. تحقيق أحمد مجاهد. طهران: Intisharat-i Danishgah-i Tihran, ١٣٨٤ [/ ٢٠٠٥-٦].

al-Hamadhani, Ayn al-Qudat *(Apologia). A Sufi Martyr: The Apologia of Ain al-Qudat al- Hamadhani.* Trans. A. J. Arberry. London: George Allen and Unwin Ltd, 1969.

(al-Hamadhani) الهمذاني، عين القضاة (تمهيدات). **تمهيدات**. تحقيق عفيف عسيران. طهران: Danishgah-i Tihran, ١٣٤١/ ١٩٦٢.

(al-Harawi) الهروي، عبد الله (منازل). **كتاب منازل السائرين**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

Heer, N. L. (trans.) (1979). *The Precious Pearl: Al-Jami's Al-Durrah al-Fakhirah together with his Glosses and the Commentary of "Abd al-Ghafur al-Lari".* Albany, NY: SUNY Press.

(al-Hudai) الهُدائي، محمود بن فضل الله (محبة). حبة المحبة. تحقيق سعيد عبد الفتاح. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١.

al-Hujwiri (Revelation). *Revelation of the Mystery (Kashf al-Mahjub).* Trans. R. A. Nicholson. Accord, NY: Pir Press, 1999.

(Ibn Ajiba) ابن عجيبة (معراج). **معراج التشوف إلىٰ حقائق التصوف**. تحقيق محمود بيروتي. بيروت: دار البيروتي، ٢٠٠٤.

Ibn Ajiba (Oneness). *Two Treatises on the Oneness of Existence by the Moroccan Sufi AHmad Ibn Ajiba (1747-1809).* Trans. J.-L. Michon. Cambridge: Archetype, 2010.

Ibn al-Arabi, MuHyi al-Din *(Collection). The TarjumAn al-AshwAq: A Collection of Mystical Odes.* Trans. R. A. Nicholson. London: Theosophical Publishing House, 1978.

(Ibn al-Arabi) ابن العربي، محيي الدين (فتوحات). **الفتوحات المكية**. تحقيق عثمان يحيىٰ. ١٤ مج. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢-٩٢.

(al-Isfahani) الأصفهاني، أبو نعيم (حلية). **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. ٨ مج. تحقيق سامي أنور جاهين. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٩.

De Jong, F., and B. Radtke (eds.) (1999). *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics.* Leiden: Brill.

al-Kalabadhi, Abu Bakr (Taarruf). *The Doctrine of the Sufis (Kitab al-Taarruf li-madhhab ahl al-tasawwuf).* Trans. A. J. Arberry. Cambridge: University of Cambridge Press, 1935.

Karamustafa, A. (1994). *God s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550.* Salt Lake City: University of Utah Press.

Karamustafa, A. (2007). *Sufism: The Formative Period.* Berkeley: University of California Press.

(al-Khargushi) الخركوشي، أبو سعد (تهذيب). **تهذيب الأسرار**. تحقيق بسام محمد بارود. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٩.

al-Kharraz, Abu Said *(Sidq). The Book of Truthfulness (Kitab al-Sidq).* Ed. A. J. Arberry. London: Oxford University Press, 1937.

Knysh, A. (1999). *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam.* Albany, NY: SUNY Press.

Knysh, A. (2000). *Islamic Mysticism: A Short History.* Leiden: Brill.

(al-Lajai) اللجائي، عبد الرحمن بن يوسف (قطب). **قطب العارفين في العقائد والتصوف**. تحقيق محمد الديباجي. بيروت: دار صادر، ٢٠٠١.

Lewis, F. (2003). *Rumi: Past and Present, East and West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi.* Oxford: Oneworld.

(al-Makki) المكي، أبو طالب (قوت). **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد.** تحقيق باسل عيون السود. ٢ مج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

Massignon, L. (1954). *Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane.* Paris: Vrin.

Massignon, L. (1975). *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj: martyr mystique de l'Islam execute a Bagdad le 26 mars 952. Etude d'histoire religieuse.* 4 vols. Paris: Gallimard.

Meier, F. (1957). *Die FawaiH al-jamal wa-fawatiH al-jalal des Nagm al-Din al-Kubra.* Wiesbaden: Steiner.

Melchert, C. (1996). "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.". *Studia Islamica* 83: 51-70.

Melchert, C. (2001a). "Sufis and Competing Movements in Nishapur". *Iran: Journal of Persian Studies* 39: 237-47.

Melchert, C. (2001b). "The Hanabila and the Early Sufis". *Arabica* 48: 352-67.

Melchert, C. (2010). "Khargushi, Tahdhib al-asrar". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73: 29-44.

Melchert, C. (2011). "Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition". *Journal of the Royal Asiatic Society* 21: 283-300.

Michel, T. (1981). "Ibn Taymiyya's SharH on the FutuH al-ghayb of Abd al-Qadir al-Jilani". *Hamdard Islamicus* 2 /4: 3-12.

Michot, Y. (2007). "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallaj". In A. Shihadeh (ed.), *Sufism and Theology.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 123-36.

Mojaddedi, J. (2001). *The Biographical Tradition in Sufism: The Tabaqat Genre from al-Sulami to Jami.* Richmond: Curzon.

Mojaddedi, J. (2012). *Beyond Dogma: Rumi's Teachings on Friendship with God and Early Sufi Theories.* Oxford: Oxford University Press.

المحاسبي، الحارث (شرف). **شرف العقل وماهيته**. تحقيق (al-MuHasibi) مصطفىٰ عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

Nguyen, M. (2012). *Sufi Master and Quran Scholar: Abu l-Qasim al-Qushayri and the LaTaif al-isharat.* Oxford: Oxford University Press.

al-Niffari (Mawaqif). *The Mawaqif and MukhaTabat of MuHammad ibn Abdi l-Jabbar al-Niffari with Other Fragments.* Ed. and trans. A. J. Arberry. London: E. J. W. Gibb Memorial, 1935.

Nwyia, P. (1968). "Textes mystiques inedits d'Abu-l-Hasan al-Nuri (m. 295/907)". *Melanges de l Universite Saint-Joseph* 117 :44-43.

Picken, G. (2011). *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-MuHasibi.* London: Routledge.

القشيري، أبو القاسم (معراج). **كتاب المعراج**. تحقيق علي (al-Qushayri) حسن عبد القادر. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٤.

القشيري، أبو القاسم (رسائل). **الرسائل القشيرية**. تحقيق (al-Qushayri) محمد حسن. كراتشي: المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية، ١٩٦٤.

القشيري، أبو القاسم (رسالة). **الرسالة القشيرية**. تحقيق (al-Qushayri) عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف. ٢ مج. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٦.

Radtke, B. (1986). "Theologen und Mystiker in Hurasan und Transoxanien". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136: 536-69.

Radtke, B., and J. O'Kane. (1996). *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism.* London: Routledge Curzon.

Ritter, H. (2003). *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din ATTar.* Ed. B. Radtke. Trans. J. O'Kane. Leiden: Brill.

Safi, O. (2006). *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry.* Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.

(al-Samarrai) السامرائي، قاسم. (١٩٦٧). «رسائل الخراز». مجلة المجمع العلمي العراقي ١٥/١٣٨٧: ١٨٦-٢١٣.

(al-Sarraj) السراج، أبو نصر (لمع). **كتاب اللمع في التصوف**. تحقيق ر. أ. نيكلسون R. A. Nicholson. ليدن: بريل، ١٩١٤.

Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.

Schimmel, A. (1985). *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophetic in Islamic Piety.* Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.

Shihadeh, A. (ed.) (2007). *Sufism and Theology.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Sobieroj, F. (1998). *Ibn Hafif as-Sirazi und seine Schrift zur Novizenerziehung* (Kitab al-Iqtisad). Beirut /Stuttgart: Steiner.

Sobieroj, F. (1999). The Mutazila and Sufism . In F. De Jong and B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics.* Leiden: Brill, 68-92.

(al-Suhrawardi) السهروردي، شهاب الدين (مقامات). مقامات الصوفية. تحقيق إميل المعلوف. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

(al-Sulami) السلمي، أبو عبد الرحمن (رسائل). **رسائل صوفية لأبي عبد الرحمن السلمي**. تحقيق G. Bwering and B. Orfali. بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٩.

al-Sulami, Abu Abd al-RaHman *(Majmua). Majmua-yi athar-i Abu Abd al-RaHman Sulami.* Ed. N. Pourjavady and M. Soori. 3 vols. Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2009.

السـلـمـي، أبـو عـبـد الـرحـمـن (رسـائـل). **رسـائـل صـوفـيـة لأبي عبد الرحمن السلمي**. تـحـقـيـق G. Bwering and B. Orfali. بـيـروت: دار المشرق، ٢٠٠٩. (al-Sulami)

al-Sulami, Abu Abd al-RaHman *(Subtleties). The Subtleties of the Ascension: Early Mystical Sayings on Muhammad's Heavenly Journey.* Ed. and trans. F. S. Colby. Louisville, KY: Fons Vitae, 2006.

Sviri, S. (2005). "The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishapur: In Search of Ibn Munazil". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30: 450-82.

السلمي، أبو عبد الرحمن (طبقات). **طبقات الصوفية**. ليدن: بريل، ١٩٦٠. (al-Sulami)

السيوطي (تأييد). **تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية**. تحقيق عبد الله بن محمد بن الصديق الغُماري الحسني. القاهرة: المطبعة الإسلامية، ١٩٣٤. (al-SuyuTi)

Sviri, S. (2005). The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishapur: In Search of Ibn Munazil . *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 450 :30-82.

الحكيم (مصنفات). **ثلاثة مصنفات للحكيم الترمذي**. تحقيق ب. راتكه بيروت/ شتوتجارت: Steiner، ١٩٩٢. (al-Tirmidhi)

التستري، سهل بن عبد الله (تفسير). **تفسير التستري**. تحقيق محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧. (al-Tustari)

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies